Philosophie und Leben

7. JAHRGANG + 5. HEFT + MAI 1931

„Im Dienste der Volkseinheit erstrebt unsere Zeitschrift eine sachliche Aussprache der verschiedenen weltanschaulichen Richtungen."

Philosophie der Gemeinschaft

Von Walter A. Berendsohn

Als ich noch auf dem Kontor eines Hamburger Großkaufmanns saß, gehörte ich einem Kreise junger Leute an, in dem Literatur und Philosophie getrieben wurde. Ich war einer der jüngsten und sah zu den anderen mit grenzenloser Hochachtung auf, die schon in dem Gedankenbau Schopenhauers ganz zu Hause und mir sehr überlegen waren. Die Anregungen aus den gemeinsamen Abenden spann ich in unendlichen Gesprächen mit einem Freunde weiter. Wir grübelten wirklich über schwierige Fragen nach. Noch weiß ich, wie wir uns einmal bis spät in die Nacht hinein darüber unterhielten, ob die reine geometrische Figur des Kreises in der Natur wirklich vorkäme und wenn nicht, wie es möglich wäre, daß man trotzdem die Mathematik auf die Wirklichkeit anwenden könnte. Wir ahnten nicht, daß wir damit das Problem behandelten, von dem Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft" ausgeht. Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Von ihm aus nimmt er die kopernikanische Wendung in der Philosophie in Angriff, die sich nicht mehr dem Gegenstand, sondern dem Instrument der Erkenntnis, dem menschlichen Geist, zuwendet und aus seiner Struktur den Bau der ganzen menschlichen Welt begreift. Ein andermal hatte uns die Frage nach der Willensfreiheit tief erregt. Ich konnte nachts nicht schlafen. Plötzlich glaubte ich eine Lösung des Problems greifbar vor mir zu sehen. Wenn das Sein in allen seinen Bestandteilen von einem Streben erfüllt zu denken wäre, so würden alle Strebungen sich gegenseitig begrenzen und in einem notwendigen Gleichgewicht halten, ohne daß dadurch das eigene Streben als mitwirkender Bestandteil des Ganzen ausgeschaltet würde; damit schien mir eine relative Freiheit in der Notwendigkeit gewährleistet.

Diese frühen philosophischen Bemühungen waren bei mir ernsthaft genug, um mich für immer mit dem Verlangen nach einer einheitlichen Welt- und Lebensanschauung zu erfüllen, ja, sogar mit bestimmten Voraussetzungen, ohne die jegliche Weltdeutung für mich unbefriedigend bleiben mußte. Die Entwicklungslehre wurde früh eine dieser unerschütter-

lichen Grundlagen. Ihr gesellte sich bald der Gedanke zu, daß nur eine Welterfassung, in der alle Triebkräfte des Seins als innewohnend (immanent) dargestellt würden, mein starkes Bedürfnis nach einheitlicher Welterkenntnis zu befriedigen vermöchte. So wurde ich ein Suchender im Lande der Philosophie. Manchmal, z. B. bei Spinoza, glaubte ich dem Ziel nahe zu sein, aber es blieb doch ein ungelöster Rest, und da ich selbst ihn nicht zu bewältigen vermochte, eine unerfüllte Jugendsehnsucht übrig. Manchmal neigte ich zu jenem Verzicht, der Mauthners „Kritik der Sprache" (als Erkenntnismittel) beherrscht, aber ich war im tiefsten Wesen doch zu gläubig und auf organischen Aufbau gestimmt, als daß ich dabei hätte beharren können. Die entschiedenste Wendung meiner geistigen Entwicklung brachte mir die Mitarbeit in sozialen Fragen in der Freistudentenschaft, im Kampf gegen die Trinkunsitten, und für die Völkerverständigung. Ich wurde aus dem Individualismus, der Einkapselung in das eigene Ich, völlig erlöst und mehr und mehr an die Idee der menschlichen Gemeinschaft als Mittelpunkt der Lebensanschauung gefesselt. In der Deutschen Humanität, als deren Siebengestirn ich Wieland und Lessing, Herder und Kant, Goethe und Schiller und Wilhelm von Humboldt pries, schien mir der Grundriß eines Gedankenbaues sichtbar, der künftig einmal alle Fragen des persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens in befriedigender Weise zu umfassen und zu durchdringen imstande wäre. Auch im Sozialismus sah ich im Sinne des Österreichers Adler in erster Linie die Anwendung humanitärer Gedanken auf das wirtschaftliche Leben. Während des Krieges, vier Jahre an der Westfront, wuchsen mir alle bis dahin erarbeiteten Einzelheiten zur Einheit zusammen, die ich „Innere Erdgebundenheit" nannte und als innere Erfassung der gegebenen Natur- und Kulturverbundenheit auffaßte. Immer noch aber blieb im Kern ein letzter dumpfer Rest, ein unlebendiges Stück Weltanschauung.

Nun ist mir in einem philosophischen Werk endlich eine beglückende Erfüllung meiner früh geweckten Sehnsucht zuteil geworden. Dr. Heinrich Hellmund hat in seinem großen Werk „Das Wesen der Welt" (2. Aufl., Stuttgart 1928, Deutsche Verlagsanstalt) den großzügigen Versuch unternommen, alle Wissenschaft von der Wirklichkeit unter einem einzigen Gedanken zusammenzufassen. Ich sehe in diesem Herzstück seiner Lehre eine folgerichtige Weiterbildung des Entwicklungsgedankens. Auch ist er ein entschiedener Anhänger der Immanenzlehre, nach der es jenseitige unerkennbare Kräfte, die in unserem Sein wirksam werden könnten, gar nicht gibt. Längst haben wir uns gewöhnt, die gesamte organische Welt als Entfaltungsreihe anzusehen, ja, auch die Himmelskörper denken wir uns als entstanden in langer Entwicklung, aber im übrigen erschien uns doch das weite Reich anorganischen Lebens in der Physik und

Chemie Gesetzen unterworfen, die keine Beziehung zur Richtung der organischen Entwicklung hatten. Hier greift Hellmund ein. Er weist nach, daß die gesamte Welt einheitlich gerichtet ist. Als Grundgesetz alles Seins erscheint ihm ein Streben nach immer stärkerer Bindung, die auf dem Wege über eine fortschreitende Differenzierung erreicht wird und in eine Rangstufenordnung mündet, die jedem Teil des Seins die ihm gebührende Macht gewährleistet. In dieser Betrachtung treten die Verschiedenheiten der Bereiche des Seins, der anorganischen und der organischen Welt, der Pflanzen, Tiere und Menschen zunächst zurück, um die gemeinsame Grundrichtung klar erkennbar zu machen. Was unüberbrückbarer Gegensatz schien, wird dann Grad- und Rangverschiedenheit im Aufstieg der Welt vom ungeformten Chaos zu feingegliedertem Kosmos. Was sich im Reiche der Weltkörper, unter den physikalischen und chemischen Teilen und unter den Lebewesen abgespielt hat, wiederholt sich noch einmal in der geistigen Welt der Menschen. Die Darstellung der Entstehung des Bewußtseins ist m. E. eine der gelungensten Teile des ganzen Baues. Im Streben des Seins nach immer stärkerer Bindung durch Differenzierung hat das Bewußtsein des Menschen eine doppelte Funktion. Ursprünglich ist es das Werkzeug des Körpers, in dem seine Einheit gipfelt und mit dem er sich in der Umwelt zurechtfindet. Aber die Anerkennung der Welt als objektiver Gegebenheit ist zugleich der Anfang einer neuen Machtentfaltung und zielt auf die umfassendste Bindung des Einzelwesens Mensch an die Gesamtheit der Welt. Das Verlangen nach einheitlicher Welterkenntnis in ihm ist reinster und höchster Ausdruck des Grundgesetzes, das alles Sein beherrscht, des Strebens nach immer stärkerer Bindung. Noch bleibt übrig, das gemeinschaftliche Leben der Menschen diesem Grundgesetz zu unterwerfen. Die gegenwärtige Lage der Menschheit malt Hellmund in den dunkelsten Farben. Die rückhaltlose Bindung an die Idee künftiger menschlicher Gemeinschaft auf der Erde aber ist für ihn einziges ethisches Gesetz: das Streben der Welt gibt den Sinn des menschlichen Daseins. Seine Erfüllung muß über die fortschreitende Differenzierung der Menschen und Völker führen. Da die geistige Entwicklung noch auf sehr tiefer Stufe steht, ist der gegenwärtige Zustand von den differenzierenden Kräften der Abstoßung erfüllt. Aber wie in allen anderen Entwicklungsreihen ist auch in der Menschenwelt die Überwindung der Abstoßung durch die Anziehung sicher und nur eine Frage der Zeit. Ja, man könnte wohl gar die gewaltsamen Entladungen der letzten Jahrzehnte als ein Zeichen für die äußerste Verdichtung der menschlichen Verhältnisse betrachten, der die innere organische Bindung im Sinne des Grundgesetzes verhältnismäßig rasch folgen wird. In der Beurteilung der schon vorhandenen gemeinschaftbildenden Kräfte weiche

ich erheblich vom Verfasser ab (was besonders im Abschnitt über Soziologie hervortritt). Mir scheint, daß er hier — im Gegensatz zu der Anlage seines ganzen Systems — die Bedeutung der immer mehr wachsenden Zusammenballungen der Menschen und ihre Interessenverflechtung unter-, die Bewußtseinsvorgänge überschätzt. Werden die Menschen durch gewaltige Ereignisse zu Notgemeinschaften zusammengeschweißt, so erwachsen daraus Gemeinschaftsgefühle und -gedanken auch ohne systematische Philosophie. Dieses Werk von Hellmund erscheint im rechten Augenblick, um der Menschheit ihre Aufgabe im großen Zusammenhange zu zeigen. Es ist eine Begleiterscheinung der Entwicklung zum Ziele hin, nicht mehr und nicht weniger. Sie kann allerdings die Entwicklung sehr fördern. Denn für alle geistig Strebenden, die sich schon längst die Idee der menschlichen Gemeinschaft als strahlenden Mittelpunkt ihrer Weltanschauung ins Bewußtsein gehoben haben, für alle, die an der Umgestaltung der irdischen Verhältnisse im Geiste der Religion der Menschlichkeit arbeiten, ist diese Lehre Hellmunds eine wundervolle Bestätigung und Bekräftigung: ihr Streben ist nicht wirklichkeitsfern und weltfremd, nein, es stimmt überein mit dem Grundgesetz der Welt, dem sich schließlich alles unterwerfen muß. Es wird eine geistige Ordnung dargestellt, die dem Wesen der Welt entspricht. Das ist die tief beglückende Erfüllung, die mir dieses Werk beschert hat. Ich möchte glauben, daß es vielen Gesinnungsgenossen die gleiche große geistige Freude bringen und sie im harten Kampf um die Menschenrechte draußen innerlich stützen und stärken kann. Es ist ein teures Werk (RM 36), aber man kann ja Bibliotheken veranlassen, es anzuschaffen. Auf die Dauer wird diese schöpferische Gedankenarbeit der geistigen Freiheit und der menschlichen Gemeinschaft gute Dienste leisten.

Lebenssinn und Wertphilosophie

Von August Messer

Die Begriffe „Sinn" und „Wert" stehen in engster Beziehung zueinander. Das ergibt sich schon daraus, daß wir sie oft als gleichbedeutend bemerken. Die Redewendung: „Das hat keinen Sinn" kann meist ohne Änderung der Bedeutung durch die andere ersetzt werden: „Das hat keinen Wert".

Ferner kommt es vor, daß wir einem Geschehen oder Tun dann „Sinn" zuschreiben, wenn es zur Verwirklichung eines „Werkes" dient. In diesem Falle ist „Sinn" nicht völlig gleichbedeutend mit Wert, sondern es verhält sich zu ihm wie das Mittel zum Zweck.

Indessen wollen wir uns daran erinnern, daß wir auch dem, was als Mittel zur Erreichung eines Wertvollen dient, was uns irgendwie dazu

„nützlich" ist, — Wert zuschreiben. Freilich ist dieser Wert — verglichen mit dem Wert des Zieles oder Zweckes — ein abgeleiteter; er stammt vom Ziel. Streben wir das Ziel nicht mehr an, etwa weil wir uns von seiner Wertlosigkeit überzeugt haben, so verlieren in der gegebenen Situation auch die Mittel ihren Wert für uns. So ergibt sich also, daß wir auch den Begriff „Wert" (und ebenso „wertvoll") in zwiefacher Bedeutung verwenden, einmal um „Selbstwerte" zu bezeichnen, die in sich ihren Wert haben, über den wir nicht mehr hinausfragen mit einem „Wozu?"; sodann zur Bezeichnung „abgeleiteter" Werte (Mittelwerte, das „Nützliche"), die diese Frage nach dem „Wozu?" uns aufdrängen und die von dem Ziel und Zweck her erst ihren Charakter als Wert empfangen.

Aus dieser Erwägung ergibt sich, daß die zwiefache Verwendung des Wortes „Sinn" genau den zwei hier unterschiedenen Bedeutungen des Wortes Wert entspricht; denn „Sinn" schreiben wir sowohl dem zu, was in sich seinen Wert hat, also den „Selbstwerten", wie dem, was seinen Wert erst von anderen empfängt, den „Mittelwerten".

Daß das Wort „Sinn" auch noch in anderen Bedeutungen verwendet wird, daß wir z. B. für „Bedeutung" eines Wortes oder eines Satzes ohne weiteres auch von deren „Sinn" reden können, das soll uns hier nicht weiter beschäftigen. Wir wollen uns vielmehr sogleich der Frage zuwenden, ob wir dem Leben Sinn zuschreiben dürfen in der ersten oder in der zweiten oder in den beiden von uns unterschiedenen Bedeutungen.

Das Dichterwort: „Das Leben ist des Lebens höchster Sinn" entscheidet sich für die erste Bedeutung; es besagt, streng genommen: das Leben ist ein Selbstwert, ja, es ist selbst höchster Selbstwert. Es ist nicht erlaubt, über das Leben hinaus zu fragen, um von irgendeinem anderen Wert, und sei er der geistigste, idealste, den Sinn des Lebens erst abzuleiten.

Indessen, man wird vielleicht denken: ein Dichterwort darf man nicht so streng wörtlich nehmen; es soll etwa nur eine starke Liebe zum Leben ausdrücken, ohne zu philosophischen Wert- und Sinnfragen Stellung zu nehmen. Jedoch, es gibt auch in der Gegenwart eine mächtige philosophische Strömung, die man als „Lebensphilosophie" bezeichnet, weil ihr die Überzeugung, daß das Leben selbst höchster Selbstwert und insofern sein eigner „Sinn" sei, zugrunde liegt und in ihr Ausdruck findet. Die Hymnen auf das Leben, die sich bei Nietzsche finden, sind so bekannt, daß ich hier nur daran zu erinnern brauche. Aber auch ein so ganz andersartiger Denker wie Albert Schweitzer gründet in seiner „Kulturphilosophie" (München, Verlag Beck) seine ganze Ethik auf die „Ehrfurcht vor dem Leben", was nichts anderes bedeutet als auf die Schätzung des Lebens als des höchsten Selbstwertes. Die Ansicht

Schweitzers aber werden wir um so ernster nehmen müssen, als er das Gute nicht nur lehrt, sondern in opferwilligster Weise auch tut. Wer kennt nicht sein heroisches Liebeswerk in Afrika?!

Schweitzer also erklärt — und das ist der Grundgedanke seiner Ethik —: „Sittlich gut ist: Leben erhalten, Leben fördern, entwicklungsfähiges Leben auf seinen höchsten Wert bringen. Böse ist: Leben vernichten, Leben beeinträchtigen, entwicklungsfähiges Leben hemmen." „Die Ethik fragt nicht, ob dieses oder jenes Leben als wertvoll erhalten und gefördert werden soll. Das Leben als solches (von mir gesperrt!) ist das geheimnisvoll Wertvolle, dem ich in Gedanken und Tun Ehrfurcht zu erweisen habe."

Diesen Sätzen liegt augenscheinlich das Werturteil zugrunde, daß das Leben selbst, und zwar in allen seinen Formen und Äußerungen, höchster Selbstwert und damit echter „Sinn" sei.

Daran ist sicherlich soviel richtig, daß wir dem Leben nicht nur abgeleiteten, sondern auch Selbstwert zuschreiben dürfen. Denn alles, was in sich Gegenstand unseres Strebens und unserer Liebe ist, hat dadurch für uns den Charakter des Selbstwertes. Ich brauche aber kaum daran zu erinnern, wie sehr im allgemeinen die Menschen ihr Leben lieben und selbst unter den elendesten Umständen noch an ihr Leben sich klammern, wenn auch nur, weil ihnen der Tod Grauen einflößt.

Aus diesem Grunde kann ich auch nicht der Meinung eines unserer bedeutendsten Wertphilosophen, Heinrich Rickerts, Heidelberg, beistimmen, wenn er dem Leben jeden Selbstwert abspricht und ihm nur insoweit abgeleiteten Wert zuerkennt, als es der Verwirklichung anderer Werte, nämlich der geistigen, der „Kulturwerte", dient.

Noch weniger kann ich mir freilich die Lehre Schweitzers zu eigen machen, daß das Leben als solches schon den höchsten Selbstwert darstelle. Denn damit, daß ich dem Leben Selbstwert zuerkenne, ist noch durchaus nicht die Frage entschieden, ob es der höchste Selbstwert sei, ob es nicht höhere Werte gebe, denen unter Umständen sogar das Leben selbst zu opfern sei, und von denen andererseits das Leben in seinem Selbstwert auch noch abgeleiteten Wert empfange, sofern es als das Mittel betrachtet werden kann, um jene höheren Werte zu verwirklichen.

In der Tat bin ich der Überzeugung, daß es solche „höheren" Werte gibt. Somit beantwortet sich mir die Frage nach dem Sinn und Wert des Lebens so: daß ihm beides in der doppelten Bedeutung zuerkannt werden muß, daß das Leben sowohl Selbstwert wie abgeleiteten Wert hat.

Welches sollten aber die Werte sein, die noch höhere Schätzung verdienen als das Leben?

Da erinnere ich zunächst an den alten Spruch: „Navigare necesse est, vivere non necesse" („Unsere Schiffahrt ist notwendig, unser Leben ist nicht notwendig"). Wörtlich genommen klingt das allerdings höchst paradox! Man lebt doch nicht, um zu essen, sondern man ißt, um zu leben. Ebenso, wird man erklären, lebt man doch nicht, um Seefahrt und Handel zu treiben, sondern man tut das, um zu leben.

Indessen, man muß die konkrete Lage berücksichtigen, aus der heraus jenes paradoxe Wort gesprochen ist. Eine Seestadt, deren wirtschaftliche Existenz und deren ganzes Gedeihen von der Schiffahrt abhängt, wird durch eine feindliche Flotte an ihrem Seehandel gehindert. Da versteht man, daß jenes Wort allen, die ihre Vaterstadt lieben, aus dem Herzen gesprochen war, daß es bekundete, einen höheren Wert als unser Leben stellt das Wohl unserer Vaterstadt dar. Von derselben Wertschätzung beseelt, sind bisher noch alle gewesen, die freiwillig ihr Leben für ihr Vaterland eingesetzt haben.

Ein anderes altes Wort warnt davor, propter vitam, vivendi perdere causa, d. h. um des Lebens willen das preiszugeben, was dem Leben erst als rechtfertigender Grund diene, ihm Sinn gebe. Und gleich daneben gestellt sei der Spruch: „Lieber tot als Sklav" und Schillers Vers: „Das Leben ist der Güter höchstes nicht". Drücken sie nicht alle die Überzeugung aus, daß es höhere Werte gebe als das Leben, und daß das Leben seinen rechten und vollen Sinn erst empfange dadurch, daß es Stätte werde für die Verwirklichung jener höheren Werte. Ist nicht auch so Jesu Wort zu verstehen: „Wer sein Leben verliert (das heißt: hingibt für höhere Werte), der wird es gewinnen (ihm erst seinen wahren Sinn verleihen)"?!

Als solche „höheren" Werte kommen neben Vaterland und Freiheit noch andere in Betracht: gar manche Forscher haben für die Mehrung menschlicher Erkenntnis schon ihr Leben eingesetzt; Unzählige haben es für ihre religiöse Überzeugung geopfert; andere für ihre Mitmenschen, um sie aus Krankheit und Todesgefahr zu retten. Es ist gerade eine Hauptaufgabe der Wertphilosophie, in ruhiger Besinnung unseren inneren Blick zu weiten und zu verfeinern für die Fülle und Verschiedenartigkeit der Werte, die uns im Menschenleben, zumal in dem, was wir Geistes- und Kulturleben nennen, an Werten unterschiedlichen Ranges entgegentritt.

Aber auch dem, der nicht in der Lage ist, „Wertphilosophie" zu studieren, wird der Sinn für die Werte, ihre Art und ihren Rang sich entwickeln, wenn er nur nicht „in den Tag hinein", sondern besinnlich lebt, wenn er immer mehr seiner Verantwortung nicht nur für seine eigene Zukunft, sondern auch für das Ergehen der anderen sich bewußt wird, wenn er endlich sich mehr und mehr daran gewöhnt, auf sein Ge-

wissen zu lauschen; denn das Gewissen ist das Wertorgan, das in jedem lebt.

So führt denn die Wertphilosophie zu dem Endergebnis, daß Wert und Sinn des Lebens davon abhängt, wie der einzelne es unter der Leitung seines Gewissens gestaltet. Sie lenkt so den Einzelnen auf sich selbst zurück, gibt ihm Mut zu sich selbst, macht ihn frei von Tagesmeinungen, Schlagworten, Autoritäten, indem sie ihm in seinem eignen Gewissen die Instanz aufweist, die ihm Auskunft geben muß auf die zentrale Frage, wie kann ich meinem Leben und Tun Sinn und Wert verleihen?

Vom Sinn des Lebens

Nach Tolstoi

In seiner Schrift „Meine Beichte" erzählt Tolstoi, wie er auf der Höhe seines Lebens, da er als glücklicher Familienvater und angesehener Schriftsteller in Gesundheit und Wohlstand lebte, von einer quälenden seelischen Depression und einer förmlichen Angst vor dem Leben befallen worden sei, und daß ihn von da an die Fragen quälten: „Wozu lebe ich eigentlich?" und „Was wird nach meinem Tode mit mir?"

Er forschte in religiösen und philosophischen Schriften, welche Antworten man auf die Frage nach dem Sinn des Lebens gegeben habe, und kam zu dem Ergebnis: „‚Unser leibliches Leben ist ein Übel und eine Lüge; darum ist die Vernichtung dieses leiblichen Lebens als ein Glück zu betrachten', sagt Sokrates.

‚Das Leben ist etwas, was nicht sein sollte, es ist ein Übel, und die Rückkehr ins Nichts das einzige Glück im Leben', sagt Schopenhauer.

‚Alles in der Welt, Torheit und Weisheit, Freude und Schmerz, Reichtum und Armut, alles ist nichtig, alles ist eitel', sagt der weise Salomo.

‚Leben mit dem Bewußtsein der Leiden der Krankheit, des Alters, des Todes kann der Mensch nicht, man muß sich deshalb vom Leben befreien', sagt Buddha.

Und Millionen und Abermillionen sprechen, denken und fühlen ganz ebenso wie diese großen Denker, ebenso wie ich.

Es gibt keine Täuschung mehr: Alles ist eitel; glücklich, wer nicht geboren ist; der Tod ist besser als das Leben; deshalb muß man alles tun, um sich vom Leben zu befreien." —

Tolstoi begann nun die Menschen seiner gesellschaftlichen Schicht und seiner Bildung daraufhin zu beobachten, wie sie sich denn zu jenem zentralen Problem verhielten.

„Ich fand, daß meine Bildungs- und Standesgenossen sich nur Rettungsmittel bedienten, um sich aus der entsetzlichen Lage zu befreien, in der wir uns alle befinden.

Der erste dieser Auswege ist die Unwissenheit, die überhaupt gar nicht begreift, daß das Leben ein sinnloses Übel ist.

Die Angehörigen dieser Gruppe sind meist Frauen, die von den Philosophien unserer großen Geister gar nicht berührt werden. Von diesen harmlosen, naiven und stumpfsinnigen Menschen kann ich weder etwas lernen, noch kann ich Trost bei ihnen finden.

Das zweite Rettungsmittel ist der Epikureismus. Die Menschen sehen zwar die Hoffnungslosigkeit des Lebens ein, aber sie entschädigen sich durch die materiellen Genüsse, die es darbietet. ‚Darum lobe ich mir die Freude, daß der Mensch nichts Besseres hat unter der Sonne, denn Essen und Trinken und Fröhlichsein, und solches werde ihm von der Arbeit sein Leben lang. Iß dein Brot mit Freuden, trink deinen Wein mit gutem Mut; brauche dein Leben mit deinem Weibe, das du lieb hast, so lange dein eitles Leben währt. Alles, was dir zukommt, das tue frisch ...' spricht Salomo zu diesen Menschen.

Das dritte Rettungsmittel ist Kraft und Energie. Es besteht meistens darin, daß man, wenn man erst zu der Überzeugung gekommen ist, daß das Leben ohne Sinn und nur ein Übel ist, den Mut hat, dasselbe zu vernichten. So handeln die wahrhaft starken und zielbewußten Menschen ...

Das vierte Rettungsmittel ist die Schwäche; diese zeigt sich in der Resignation, mit welcher man ruhig fortlebt, obgleich man die Inhaltslosigkeit und Sinnlosigkeit des Lebens klar erkennt." —

Tolstoi bekennt: wenn er sich damals nicht selbst getötet, so habe das vielleicht an einer geheimnisvollen, mystischen Ahnung gelegen, daß er sich doch in seinen Anschauungen irren könne, daß er die richtige Lösung trotz allen Suchens doch nicht entdeckt habe.

Er sagte zu sich: Sicherlich ist das Leben ohne Zweck und Sinn. Aber ich habe gelebt und lebe immer noch, und meine Mitmenschen haben gelebt und leben noch.

Wie ist das zu erklären? Warum machten und machen sie ihrem sinnlosen Leben kein Ende?

Kann es möglich sein, daß nur ich und Salomo und Schopenhauer und Buddha die Nichtigkeit des Lebens begriffen haben? ...

Alles in der organischen und unorganischen Welt ist außerordentlich weise und zweckentsprechend eingerichtet: und nur ich selbst soll außerhalb all dieser Vernunft und all dieser Planmäßigkeit stehen? Wie kann das zugehen? Da muß irgend etwas nicht stimmen!

Von der Zeit an, da ein Leben des menschlichen Geschlechtes begann, bis zu meiner Existenz gab es irgendeinen Sinn des Lebens; alles um mich her, ja, selbst meine geistigen Anlagen, durch die ich mein Leben und dessen Sinn zu begreifen versuche, sind Produkte meiner Vor-

fahren. Ja, mein Dasein, meine Erziehung danke ich ihnen. Und nun soll ich dies reiche Erbe lediglich dazu gebrauchen, um zu beweisen, daß sie, meine Vorfahren, ein zweck- und sinnloses Leben geführt haben!

Das ist ganz unmöglich! Ich muß mich in meinem Philosophieren geirrt haben.

Aber wo liegt der Irrtum?

Tolstoi findet ihn darin, daß er von einem kleinen, beschränkten Kreise aus die ganze Menschheit beurteilt habe. „Ich hatte mir eingebildet, daß alle jene Milliarden, die lebten und noch leben, kein Anrecht auf ein Urteil über den Sinn und Zweck des Lebens, ihres Lebens, gehabt hatten.

Wie konnte ich nur so größenwahnsinnig sein, mir einzubilden, mein Leben und meine Lebensanschauungen und das Leben und die Lebensanschauungen der großen Weisen: Salomo, Buddha, Schopenhauer, seien die einzig normalen Anschauungen und Ansichten, und das Leben und die Lebensanschauungen der gesamten Menschheit dagegen absolut nebensächlich."

Und nun beginnt Tolstoi an das echte arbeitende Volk heranzutreten, und er kommt zu der Einsicht, daß die gesamte Menschheit, gerade auch in ihren schlichten, armen, arbeitenden Klassen eine Erkenntnis des „Sinnes des Lebens" besitze, die nicht auf dem Verstande beruhe, sondern die im (religiösen) Glauben bestehe. „Nun wußte ich, daß ich auf dem Wege der Erkenntnis des Lebens, aus dem Verstande und der Vernunft heraus, dasselbe als eitel und sinnlos verleugnen mußte; daß ich andererseits im Glauben nur eine Verleugnung der Vernunft finden konnte. Denn um den Sinn des Lebens aus dem Glauben zu begreifen, muß ich der Vernunft entsagen, die ohne den Sinn des Lebens nicht mehr vernünftig ist."

Den Inhalt dieses Glaubens (dessen wesentlicher Gehalt zu allen Zeiten und an allen Orten derselbe sei) gibt Tolstoi also wieder:

„Wie muß ich mein Leben gestalten? — Nach Gottes Gesetzen.

Was wird nach meinem Tode aus mir werden? — Belohnung durch ewige Seligkeit oder Bestrafung durch ewige Qualen.

Und was ist der Sinn eines Lebens, das der Tod nie vernichten kann? — Die Wiedervereinigung mit dem unendlichen, ewigen Gott."

Diesen Glauben aber fand er — im Gegensatz zu den „Oberen Zehntausend", wo von Hunderten kaum einer gläubig ist — bei dem einfachen Landvolk. In den vornehmen Kreisen besteht das ganze Dasein nur aus Müßiggang, Vergnügen, Genüssen, Lastern. Hier bei diesen Bauern und Arbeitern lebt man, um zu arbeiten und arbeitet man, um zu leben. Im Gegensatz zu den vornehmen, gebildeten Kreisen, die sich

feig gegen Not und Krankheit auflehnen, erdulden und ertragen die Kreise des Volkes Kummer und Not, Krankheiten und Entbehrungen, ohne Murren als Schickung Gottes willig. Im Gegensatze zu der Tatsache, daß in den vornehmen Kreisen und bei den Gebildeten ruhiger, friedlich-ergebener Tod eine große Seltenheit ist, finden wir beim Volke Todesfälle und Sterbebetten voller Freudigkeit und Glaubensdemut ...

„Diese Menschen wurden mir immer lieber, und je mehr mir deren Wesen klar wurde, um so leichter und freudiger gestaltete sich auch mein eigenes Leben.

Hier, im Leben, Tun und Treiben des arbeitenden Volkes, war die Antwort auf meine quälende Frage nach dem ‚Sinn des Lebens' zu finden; hier war das Leben selbst."

„Ich war" — so schließt Tolstoi den Rückblick auf diese Lebensperiode — „von dieser Zeit an dem vollen reichen Leben wiedergegeben ... Ich war als Mann von 50 Jahren zu den Glaubens- und Lebensanschauungen meiner Kindheits- und Jugendjahre zurückgekehrt; ich war zu dem Glauben an Gott, an eine zunehmende sittliche Vervollkommnung und an die feste innere Überzeugung von einem höheren Sinn des Lebens zurückgekehrt." —

So wie für Tolstoi wird sich heute noch für gar manche die Frage nach dem Sinn des Lebens beantworten — nämlich durch Rückkehr zu dem Kindheitsglauben und damit zu dem schlichten Glauben des einfachen Volkes.

Wenn Tolstoi freilich meint, er habe, um einen „Sinn" des Lebens zu finden, der „Vernunft" entsagen müssen, so trifft das nicht einmal für ihn selbst zu. Denn die weiteren Betrachtungen seines Buches zeigen, daß er auch weiterhin selbst gegenüber religiös-kirchlichen Dingen sich seiner „Vernunft" bediente, d. h. seiner Fähigkeit, auf Grund eigner Prüfung selbständig und sachlich zu urteilen.

So beurteilt er die kirchlichen Zeremonien: das Fasten, die Reliquienverehrung, die Heiligenbilder und ihre Verehrung als „abergläubige Zutaten".

Er nimmt ferner schwersten Anstoß daran, daß „die orthodoxe Kirche alle, die nicht unbedingt mit ihrem Bekenntnis, mit ihrem Dogma übereinstimmen, der Ketzerei beschuldigt und sie ebenso grausam verdammt, wie es die römisch-katholische Kirche mit den Bekennern der russisch-griechischen Orthodoxie tut". Er bemerkt in diesem Zusammenhang: „Der vernünftige (!), gebildete Mensch sagt sich angesichts dessen: Wie kann es denn nur möglich sein, daß, wenn zwei Glaubensbekenntnisse einander verneinen, beide die einzige Wahrheit enthalten." (Bekanntlich ist Tolstoi 1901 von seiner Kirche ausgestoßen worden.)

Ist aber einmal Vernunftgebrauch gegenüber den religiösen Problemen zugelassen, so muß es auch gestattet sein, „vernünftige", d. h. sachliche Bedenken sogar gegen solche Glaubenssätze vorzubringen, an denen Tolstoi für seine Person keinen Anstoß nimmt.

Tolstoi selbst gedenkt Kants und Schopenhauers und ihrer Gründe für die Unbeweisbarkeit Gottes. Er fährt fort: „Dann widerlegte ich diese Gründe aus meiner Vernunft und meinem Herzen heraus.

‚Mein Dasein muß eine Ursache haben! Welche?' — ‚Und welche Ursache hat jene Ursache?' — ‚Und ist nicht Gott die Ursache aller Ursachen?' — ‚Nun fühle ich, nun weiß ich bestimmt, daß es einen Gott gibt. Herz und Vernunft beweisen es mir, ein neues Leben durchströmt mich, Kräfte aller Art erwachen in mir.'"

Da er das Bedürfnis fühlt nach einer einheitlichen letzten Ursache, setzt er ohne weiteres voraus, daß es auch ein wirkliches Wesen geben müsse, das dieses Bedürfnis erfülle und nicht nur dieses, sondern auch seine Sehnsucht nach einem vollkommensten Glück in der Vereinigung mit ihm.

Also das Bedürfnis nach Gott schafft sich seine Erfüllung. Augenscheinlich spielt bei seiner Entscheidung das „Herz", d. h. ein außertheoretisches Bedürfen eine weit wichtigere Rolle als — die Vernunft. Denn deren Bedenken (wie sie z. B. in dem Theodizeeproblem sich konzentrieren oder wie sie gegen die Lehre von einer ewigen Verdammnis bestehen) finden bei Tolstoi weiter gar kein Gehör. Die religiöse Sehnsucht nach einem absolut beglückenden Wert überwältigt in ihm völlig den theoretisch-philosophischen Trieb, der nur nach Wahrheit geht, wenn diese Wahrheit auch nicht tröstlich und erbaulich ist. —

Unter den Großen, deren Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens er prüft, hat er auch nur solche berücksichtigt, die den Sinn des Lebens wesentlich im Glück suchen, die also von Leben und Welt etwas für sich haben wollen, nicht solche, die den Sinn ihres Daseins darin suchen, der Welt und ihren Mitmenschen etwas zu geben und zu leisten.

Und unter seinen Mitmenschen treten ihm nur zwei Typen entgegen, zwischen denen er meint wählen zu müssen: Die „oberen Zehntausend", „gebildet", aber dem Müßiggang, der Genußsucht und dem Laster ergeben, andererseits das tüchtige, arbeitende Landvolk.

Tolstoi merkt nicht, daß er — trotz seiner scheinbaren Entscheidung für das Volk — in seiner Person einen dritten Typ repräsentiert. Er will den Vernunftgebrauch der „Gebildeten mit der sittlichen Tüchtigkeit der Ungebildeten vereinigen". Und weil er nicht auf den Vernunftgebrauch verzichten will und kann, vermag er den religiösen Glauben der Landleute auch nur soweit sich anzueignen, als er seiner Vernunft nicht widerspricht.

Damit ist im Prinzip anerkannt, daß der Glaube nicht der Vernunft widersprechen dürfe. Diese prinzipielle Stellungnahme charakterisiert eben doch den „Gebildeten".

Warum sollte aber der wirklich „Gebildete" nicht auch einer sittlichen Tüchtigkeit fähig sein, wie sie Tolstoi am einfachen Volk schätzt? Und sollte er dann die Sinnfrage durch jenes sittliche Tun nicht so lösen, daß er dem Leben Sinn gibt — wobei es ganz dahingestellt bleibe, ob das Leben einen metaphysisch oder religiös zu ergründenden, von einer Gottheit festgesetzten Sinn „hat".

Im Grunde kommt auch Tolstoi zu dieser Auffassung, wenn er von dem „arbeitenden, duldenden, schaffenden Volke" sagt, daß es „unbewußt dem Leben den rechten Sinn gebe". —

Die tatsächliche Übereinstimmung mit einer Wertphilosophie, die in der tätigen Liebe den höchsten Sinn erblickt, den man dem Leben geben kann, zeigt sich besonders in einer späteren Schrift Tolstois: „Der Sinn des Lebens". Deren Hauptgedanken mögen hier folgen:

„Der Sinn des Lebens, der dem Menschen verständlich ist, besteht darin, das Gottesreich auf Erden zu errichten, das heißt, die egoistische, haßvolle, gewalttätige und unverständige Lebenseinrichtung durch eine liebevolle, brüderliche, freie und verständige ersetzen zu helfen."

Das Mittel dazu besteht in der Befolgung des Wortes, das „das ganze Gesetz und die Propheten ausmacht": „handle anderen gegenüber so, wie du willst, daß man gegen dich handeln soll."

„Falsch ist es dagegen zu meinen, daß der Sinn des Lebens in unserem persönlichen Glück bestehe."

„Auch ‚für Gott' kann man nur leben, indem man die Menschen liebt."

„Kein Satz hat sich so deutlich bei mir durch Erfahrung bestätigt wie der, daß der Sinn des Lebens die Vermehrung der Liebe ist."

Erkenntnis[1])

Aus dem grauen Winkel meines Lebens,
Den das Schicksal streng mir zugewiesen,
Seh' ich in des Glückes goldne Säle,
Und die eigne Armut drückt mich schwer.

[1]) Sehr geehrter Herr Professor! Von Ihrem Vortrag über den Sinn des Lebens zurückkommend, suchte ich dieses Gedicht hervor, an das ich durch Ihre Ausführungen wieder erinnert wurde, und sende es Ihnen als Gruß eines unbekannten Mitmenschen aus der Menge derer, die vergebens einen Sinn im Weltgeschehen wie in ihrem eigenen leidvollen, gebundenen Dasein suchen, aber auch gar nicht Zeit haben, den eigenen, befreienden Gedanken zu leben. Das Gedicht ist über 20 Jahre alt, aber ich merke, ich bin noch nicht darüber hinausgekommen. Doch ließe sich noch viel sagen
Ihrer dankbaren Zuhörerin A. P.

Aber wie ich klagend um mich blicke,
Seh' ich hinter mir die dunkeln Scharen,
Die, mit härterm Fluche noch beladen,
Ihres Elends Dornenstraße ziehn.

Und ich soll an eine Gottheit glauben,
Die gerecht die Lose hier verteilte?
Auf ein Tröpfchen Glück ein Meer von Jammer —
Nein! So schuldig ist die Menschheit nicht!

Und ich soll an eine Liebe glauben,
Die allwissend und allmächtig wäre
Und so namenlose Leiden duldet?
Nein! Allgütig ist die Gottheit nicht!

Unbekümmert um der Herzen Zucken,
Überläßt Natur, was lebt, dem Leben.
Unser ist, was unsre Sinne fassen,
Ist die Fülle dieser Spanne Zeit.

Doch wir opfern die gefüllte Schale
Unsers Daseins wesenlosen Schemen.
Hier verschmachtend, harren wir des Jenseits,
Und so schreiten wir betört ins — Nichts ...

O du arme Menschheit, irrgelockte,
In die Fesseln dumpfen Wahns geschlagen!
Wer wird jemals dir die Augen öffnen
Und das Joch vom wunden Nacken lösen?

Zur Einführung in die Philosophie

III. Zur Ethik: Die Begründung des Sittlichen

Den Gedanken, daß die Geltung des Moralischen unabhängig sei von unserer religiösen oder metaphysischen Vorstellung des Weltgrundes, hat der scharfsinnige und resolut denkende D. H. Kerler in seiner Schrift „Max Scheler und die impersonalistische Lebensanschauung", 1917, noch bis zu seiner äußersten Konsequenz weitergeführt; etwa in dem Sinne: „Wenn ich nur einsehe, was gut ist, so werde ich dieses Gute anerkennen und wollen, gleich wie immer auch der Weltgrund beschaffen sei. Mag er mich und meinen Willen zermalmen und für immer das Gute (meines und jedes andere) zuschanden werden lassen. Dann werde ich sagen: Schade für den Weltgrund! Ich werde ihn nicht anerkennen, wie immer auch seine Macht unendlich sei. — Ich werde gleichsam im letzten metaphysischen Trotze dastehen, gestützt auf meine moralische Evidenz und werde ihm jede mögliche Verachtung zuteil werden lassen."

Gegen diesen kühnen Gedanken Kerlers hat Max Scheler in seinem Werke „Vom Ewigen im Menschen" (Leipzig, Neuer-Geist-Verlag, 1921, Bd. I, S. 549) ausgeführt: Er gebe zu, daß man weder das Gute noch das Wahre, weder die logischen noch die ethischen Einsichten auf ein bloßes Machtgebot eines göttlichen Willens zurückführen könne; vielmehr erkenne er auch für seine Person eine selbständige, autonome Vernunftevidenz als Grundlage, nicht als Folge des Gottesglaubens an. Andererseits sei ihm aber auch der Satz einleuchtend: „Wenn der Weltgrund blind und böse wäre,

so wäre auch jene vermeintliche Evidenz in bezug auf das Gute und Wahre nur eine sehr entfernte und abgeleitete Folge des blinden und bösen Weltgrundes — und könnte darum nicht das sein, als was sie sich gibt. Die Festhaltung des Guten und Wahren als Leitsterne meines Lebens wäre eine blinde Velleität, ein sinnloser Stoß gegen den Charakter des Daseins selbst".

Diese Einwendung Schelers kann ich nicht als stichhaltig anerkennen. Angenommen zunächst, ich hätte Gründe zu der Ansicht, der Weltgrund sei „blind", etwa im Sinne des „Ur-Willens" bei Schopenhauer, so würde mich das an der Gültigkeit dessen, was ich als evident wahr oder wertvoll erkenne, nicht im geringsten irre werden lassen. Es wäre dann eben anzunehmen, daß im Menschen eine Erkenntnis zustande kommt, die im Weltgrund sich noch nicht findet. Dieser metaphysische Gedanke, daß der Weltgrund, das „Absolute", nicht als eine in sich vollkommen bewußte und persönliche Gottheit zu denken sei, sondern als eine unbewußte Wesenheit, die erst im Menschen gleichsam zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein sich emporringe, dieser Gedanke liegt ja gerade den großen Systemen des spekulativen Idealismus von Fichte bis Hegel zugrunde und er hat die Denker nicht dazu veranlaßt, etwa das, was ihnen als wahr oder gut einleuchtete, anzuzweifeln.

Ja, selbst wenn ein „böser" Weltgrund angenommen werden müßte — es handelt sich hier natürlich um eine bloße Fiktion —, so müßte das Festhalten an der Gültigkeit unserer Erkenntnis des Wahren und Guten doch seinerseits die Grundlage für diese Annahme eines „bösen Weltgrundes" bilden. Denn ich müßte ja die Beweisgründe, die für diese Annahme sprächen, kraft meines Wahrheitsbewußtseins als — „wahr" anerkennen, und ebenso könnte ich nur auf der Basis meines — nicht angezweifelten sittlichen Wertbewußtseins den Weltgrund für — „böse" erklären.

Man mag die Erörterung derartiger kühner Fiktionen für weltfremde Grübelei erklären, aber sie hat uns doch dazu gedient, völlig darüber klar zu werden, wo wir allein festen Grund finden, um in dem Chaos der Meinungen und Richtungen über die Zentralfrage unseres Lebens: was wir denn eigentlich tun sollen? wie wir unserm Leben Sinn geben sollen? — eine bestimmte Antwort zu finden. Kein Gott und kein Mensch kann uns diese Antwort mit der Gewißheit geben, wie unser eigenes, evidentes Werterleben, wie unser eigenes „Gewissen". Denn wenn wir uns diese Antwort von einer Gottheit oder einer menschlichen Autorität wollten geben lassen, so müßten wir doch wieder in uns die Rechtfertigung dafür finden, warum wir die Antwort für „göttlich" halten, und warum wir unter den vielen sich uns anbietenden Autoritäten gerade dieser folgen.

Ich weiß wohl, daß gegen diese Lösung des Problems: „Religion und Moral" noch manche Fragen und Bedenken vorgebracht werden können. Ich habe in den letzten Jahren das ganze Problem mit einem Jesuitenpater (Max Pribilla-München) eingehend durchdiskutiert und diese Diskussion dann (mit meinem ritterlichen Gegner zusammen) in Buchform veröffentlicht unter dem Titel „Katholisches und modernes Denken" (Stuttgart, Verlag von Strecker & Schröder). Dort wird man die Antworten noch auf manche Fragen finden, die hier unberücksichtigt bleiben müssen.

Um einem naheliegenden Mißverständnis vorzubeugen, will ich nur noch betonen: ich bestreite nicht im geringsten, daß bei wirklich gläubigen Menschen dem sittlichen Streben aus der Religion wertvollste Förderung erwachsen kann. Hier galt es mir nur, klarzustellen, daß die Geltung der Moral von der Religion unabhängig ist und daß darum auch eine religionsfreie moralische Erziehung als grundsätzlich möglich angesehen werden muß; daß sie endlich auch überall da wirklich werden sollte, wo die Erziehungsberechtigten oder erwachsenen Zöglinge sie wünschen.

Innere Entwicklungen

Vom jüdischen Glauben zur katholischen Kirche

Wir verfolgen hier die Entwicklung des Konvertiten Walter Heinrich Friedemann an Hand seines anschaulich und fesselnd geschriebenen Bekenntnisbuches „Kreuz und Davidstern" (Wiesbaden, Hermann Rauch. 1931. 284 S. Geb. 6,50 Mark).

Friedemann stammt aus wohlhabender jüdischer Familie. Er besucht ein Gymnasium in Berlin. Die Naturerkenntnis erschüttert früh seinen Gottesglauben. „Ich las ein dickes, populäres astronomisches Werk. Wo war nun Gott? Aus dem blauen Himmelszelt war er verschwunden, und auf den Observatorien hatte man ihn auf Millionen Lichtjahre Entfernung auch nicht gesehen." Als er dann aber der Mutter seine neue Weisheit vorträgt, war ein so tieftrauriger Ausdruck in ihre Züge getreten, daß er ihr zuliebe doch am Versöhnungstage das Gotteshaus wieder aufsucht. „Wie würdig war es dort, und etwas Heiligendes lag in der Luft. Bei der Totenfeier flossen Tränen, mir war, als schwebe Gottes Hand über der Erde. Die Spannung stieg, als der Tag sich neigte und die Herzen flammten. Wird Gott vergeben? Dann kam das siebenfache Bekenntnis: „Gott ist der Herr"; und dieser Ruf entsündigte, er versöhnte den Höchsten mit seiner Gemeinde. Wie befreit trat ich am Abend hinaus auf die lärmende Straße. Heute war mir etwas nahe gekommen, was mit Fernrohren und Formeln nicht erreichbar war."

Berührungen mit Christen in der Schulzeit sind wenig erfreulich. „Christliche Gesinnung beweist man mit Judenhaß. Die Juden sind angeblich die inneren Feinde, aber von dem ‚Liebet Eure Feinde' bekommen wir das Gegenteil zu spüren. Der religiös gefärbte Judenhaß der Zeit Stöckers († 1909) wechselt über zum Radauantisemitismus des ‚Rektors aller Deutschen' Ahlwart († 1914) und des Dreschgrafen Pückler. Dahinter kommt das Ungeheuer des Rassenhasses gekrochen, reißt seine zahlreichen, geifernden Rachen auf." „Trotz regen Geschäftsaustausches ist um die jüdische Bevölkerung eine unsichtbare Ghettomauer gezogen. Sie merkt es, ist aber gewohnt, von der Offizier- und Beamtenlaufbahn, von ordentlichen Professoren, selbst aus Industriewerken ausgeschlossen zu sein." „Das Christentum beherrscht die Erde, seit tausend Jahren hat es das Judentum verachtet, gehetzt, ehrlos gemacht und gemordet. Die Verfemten dulden, aber sie wissen, daß sie Unrecht leiden und das hält sie aufrecht und zusammen."

Nach der Reifeprüfung darf Friedemann eine Reise nach Rom machen. Er erlebt dort die eindrucksvollen Feiern der Karwoche unter dem Zustrom von Zehntausenden von Pilgern. Er empfängt den Eindruck überweltlicher Machtfülle. Aber lieber noch ist ihm das Halbdunkel in stiller Dämmerung in den Kirchen. „Da kann ich nicht anders, ich muß komponieren. In solcher Stunde höre ich Geigen singen, regt sich die Liebe zur Kunst und will die nüchterne Wissenschaft verdrängen. So war mein erstes Schauen der katholischen Welt." Doch war ihm diese damals nur ein „wundervolles Märchenland"; von ihrem Gehalt wußte er noch nichts. Ja, während der nun folgenden Studienjahre spielte Gott in seinen Gedanken kaum eine Rolle, dafür wurde der Hang zur Musik ein unwiderstehlicher Zwang. „Musik trat an die Stelle der Religion und füllte mich ganz aus."

Gleichwohl macht er in seinem Studium so glänzende Fortschritte, daß sein Universitätslehrer, ein Forscher von Weltruf, beim Abschluß der ersten wissenschaftlichen Arbeit väterlich den Arm um seine Schulter legte und ihm sagte: „Bleiben Sie bei mir; es wird für Ihre Zukunft von Bedeutung sein." Am Morgen nach dieser Unterredung hat man den Geheimrat leblos in seinem Bett gefunden. Derartige schmerzliche Enttäuschungen mußte er nun in der Folge noch so oft erleben, daß er schließlich an einen persönlichen Lenker seines Schicksals glaubte, der ihn tückisch und feindlich belauere. Fast immer brachten ihn Ursachen zu Fall, an denen er keine Schuld trug. Auch die Beobachtung der Menschen und Völkerschicksale überhaupt führt ihn zu der Überzeugung, daß ein Gott die Geschicke lenke. „Allmächtig war er, aber weder gerecht noch voll Liebe. Die Welt lehrte mich Gott erkennen, aber Ihn erkennen, hieß auch Ihn hassen."

Friedemann macht den Weltkrieg mit, eine Zeitlang auch die Kämpfe der Nachkriegszeit. Die Inflation raubt ihm seinen Besitz. Obwohl er mit seiner Frau sich verzweifelt gegen den wirtschaftlichen Zusammenbruch wehrt, er rückt näher und näher; schließlich wird ihm auch noch sein letztes Gut, die Gesundheit, genommen. „Da ich im abgelegenen Bergdörfchen einsam über der Arbeit sitze, auf deren Gelingen ich neue und letzte Hoffnung gesetzt habe — kurz, bevor das Werk vollendet ist — versagt das Herz. Draußen färbt der Herbst den Wald, den ich nicht mehr betreten kann. Essen, Sitzen, Liegen werden zur Qual, und wiederholen sich die Anfälle, sitzt die

Hoffnungslosigkeit als graues Gespenst auf dem Bettrand und deutet mit spitzigem Finger auf leergebliebene Blätter."

Und nun trat in dieser höchsten Not der große Umschwung ein — ohne alle „Visionen, Erscheinungen und legendenhafte Vorkommnisse". „Die Geschichte lehrt, daß Jesus Christus gerade in solche Seelen eindrang, die von Ihm am weitesten entfernt waren, Ihn haßten und verfolgten."

„Alles war mir genommen: Ererbte Begriffe, Vermögen und Familie, Erfolg, Betätigung und Gesundheit, Gott und Volk! Der feindlichen Gottheit legte ich mein ganzes Unglück zur Last, und als noch der Zorn über eine vermeintliche persönliche Kränkung herantrat, die ich als Jude wieder (wie schon oft) dem Mann am Kreuze aufbürdete — gerade in solcher Stunde kam in mich eine Gewißheit von der göttlichen Kraft und Liebe Jesu Christi, die dem Gotthasser, dem Christusspötter, dem alten Kämpfer für das Judentum früher unbegreiflich erschienen wäre. Gerade da kam Er in mich, als ich es am wenigsten vermutete.

Dann war ein Sonntagmorgen im Walde, wie Bücher ihn schildern. Blauer, schimmernder Himmel blinkt durch dichte, grüne Kronen, zwischen den Gräsern lebt und krabbelt es geschäftig. Da sagt zu mir ein schlichter gläubiger Mensch, mit dem ich vom Glauben an Jesus sprach, dies Wort: ‚Es genügt nicht, an Ihn zu glauben, man muß Ihn lieben.'

Das Wort hat mir Jesum für immer geschenkt.

Die Waldberge leuchteten und priesen Gott, die Insekten musizierten, in der Welt war Jesus, und sie war neu, voll prangender Schönheit, und ich saß darin wie verzaubert."

(Der Hauptteil des Buches ist der verständnismäßigen philosophischen und theologischen Rechtfertigung dieses Überganges zum Glauben an Jesus als Gottessohn gewidmet. Aber es ist psychologisch verständlich, daß bei diesem Gefühlsmenschen, dieser Künstlernatur die entscheidende Stellungnahme nicht vom Verstand abhing, sondern von tieferen, außerintellektuellen Faktoren. Vgl. S. 139 V und 144 f.)

Lesefrüchte

I. Religiöses Lebensgefühl

(I und II sind entnommen aus Briefen einer religiösen Frau)

Welche Kräfte kreisen in mir — Jahrtausende alt — blühen und welken, steigen und fallen und versuchen immer wieder zur Höhe zu dringen? Unheimlich — heimliches Empfinden nur zu ahnen, nie zu ergründen — ich lasse mich heben vom Strome des Lebens, liege ruhig im Sonnenschein und fühle: ich bin lebendig! Ich recke und dehne meine Glieder und freue mich ihrer, daß ich sie bewegen kann nach meinem Willen — am liebsten breite ich meine Arme aus und möchte Alles umfassen Welt und Leben, Licht und Sonne, Tag und Nacht in einem unendlichen Gefühl der Liebe zu allem Lebendigen, zu der ganzen Natur, zu Steinen und zu der Erde, zu Vögeln und Fischen, zu Schmetterlingen und Käfern, zu allen Tieren, zu den Bäumen und allen Pflanzen — ich fühle, daß ich eins bin mit allem Lebendigen und allem Toten. Das Tote muß dasein, damit das Lebendige leben kann. Wie könnte das Eine ohne das Andere sein? Eines erfüllt sich am andern, das Leben am Tode, der Tod am Leben. Was wäre das Leben ohne den Tod? Was wäre der Tod ohne das Leben? Nichts wäre da und Nichts kann nicht sein[1]). Es gibt keinen Aufstieg ohne Niedergang, aber es gibt keinen Untergang. Was wissen wir vom Lauf der Welten? Wir können nur glauben, daß Alles so sein muß wie es ist — auch alles Menschenleid und alle Menschennot und alles Elend so unbegreiflich unserm Verstande, daß es gerade diesen trifft und gerade jenen, und muß nicht jeder oft denken: Warum gerade mich? Einen Sinn muß es schon haben,

[1]) Wenn nicht auch „Nichts" sein könnte, also — keine Wirklichkeit, dann wäre die Wirklichkeit — denknotwendig. Das ist sie aber nicht. Das „Wirkliche" will erklärt sein, das „Nichts" ist — selbstverständlich. Vgl. unten Seite 142 f. und meinen Aufsatz „Über das Nichts" Heft II und IV dieses Jahrganges. A. M.

wenn wir ihn auch nicht erfassen können und ein Segen ist wohl auch dabei, das spüren wir ja oft. Warum möchten wir alles ergründen, was uns umgibt? Es sind unlösbare Rätsel und weiter kommen wir wohl mit unserm Denken, aber nie zum Ziel. Denn wir kennen nicht das Endziel allen Geschehens allen Lebens und Sterbens, es vereinigt sich für uns in dem einen Begriff —: „Gott".

II. Das Erlebnis des Gräßlichen und der Zweifel

... Wir haben in den letzten 5 Wochen sehr viel Schweres erleben müssen und ich stehe noch ganz unter dem Eindruck eines furchtbaren Brandunglücks, das wir zufällig mit ansehen mußten, als wir in der Nacht von Montag auf Dienstag durch die Altstadt nach Hause gingen. Wir kamen durch Gassen, in denen wir wohl noch nie gegangen waren — wir wollten zum Dom hin, dessen Glocken so herrlich läuteten zur Befreiungsfeier. Wir kamen an einer der allerengsten, allerältesten Gassen vorbei und sahen, wie aus dem Giebel eines der schmalen, hohen Häuser Flammen schlugen — wir standen und sahen, wie das Feuer um sich griff — hörten laute Schreie und den Ruf, in dem Hause sei ein dreijähriges Kind alleine in der Wohnung. Es dauerte nicht lange, da brachten sie ein kleines Jungchen heraus, verschlafen, aber vergnügt — wir atmeten alle auf — das Kind war gerettet. — Da, nach einer Weile öffnet sich im brennenden Giebel ein Fenster und eine ältere Frau ruft um Hilfe. Rufen konnten wir sie nicht hören, aber der ganze Oberkörper ein Ausdruck höchsten Flehens — die Arme rang sie zu den Menschen, die zu Hunderten in der Gasse standen. Die taten nichts, sie schrien nur so gellend — so entsetzt, wenn die arme Frau wieder am Fenster erschien. Sie wich zurück — und kam wieder vor — immer flehender die Gebärde — immer lauter die Schreie — die Flammen erhellten schon das Zimmer, Rauchwolken schlugen aus dem Fenster — an dem die Frau immer noch stand — und keine Feuerwehr, keine Hilfe — und die Gefahr größer und größer — jetzt fing das Hemd Feuer und jetzt hingen ihre Arme schlaff herunter, sie hatte wohl die Besinnung verloren und der Körper neigte sich weit über das Fenster und dann fiel er herunter — gehemmt erst durch die Dachrinne und dann auf die Straße — diese Schreie! Oh, nie kann ich das Alles vergessen — es war zu entsetzlich — — gar nicht zu beschreiben. — Die Feuerwehr kam gerade, als die Frau herunterfiel, sie konnte den Fall noch hemmen, aber die arme Seele war nicht mehr zu retten — was hat sie erdulden müssen! — Ich zittere noch innerlich und in mir sind tausend Zweifel wach geworden — doch darüber möchte ich mich lieber mit Ihnen mal unterhalten. — Warum mußten wir beide nur gerade das mit ansehen? Das frage ich mich wieder und wieder ... — Wir kamen „zufällig" vorbei — was heißt zufällig? Warum standen gerade wir beide inmitten der allerärmsten Menschen der Großstadt — die in solch engen, dumpfen Gassen wohnen müssen — viele Familien in einem solchen engen, unmöglichen Hause? — Wir gingen nachher noch bis zur Elektrischen — überall Musik, überall Jubel und Trubel — und da in der engen Gasse eine arme Menschenseele in höchster Lebens- und Todesnot. —

III. Zum Hiob-Problem

Gott als letzter Grund des Lebens und damit auch allen menschlichen Unglücks ist klar erfaßt; ebenso deutlich ist sein Abstand gegenüber den Menschen. Kein Zauber, keine kultischen Zeremonien rühren an ihn, freilich auch nicht der Klageruf des unschuldig Unterdrückten. Das ist seine Furchtbarkeit. Es ist die unüberbrückbare Spannung Gott—Mensch, das Problem von Gottes *Allmacht*, dem gegenüber die Frage nach seiner *Gerechtigkeit* nicht mehr aufkommen kann.

... Daß Hiob sich trotz Gottes furchtbarer Übermacht behauptet, daß die Spannung Gott—Mensch nach der religiösen Seite hin nicht müde Resignation, sondern ein wildes Aufbegehren auslöst, alle Bitterkeit unschuldigen Leides erst recht empfinden läßt, alle die bisherigen frömmelnden Theologumena mit ihrer herkömmlichen Sündenauffassung zurückweist, Hiob sich in schmerzvollem Kampf von Gott, dem Zerstörer alles Glücks, losringen läßt und sich den Weg zu einer eignen, neuen Lösung in c. 31 bahnt — das ist das Große im Buche Hiob. Sittliches Handeln und Unschuldbewußtsein sind so nicht wie für Elihu oder die Freunde Mittel zum Zweck, sondern Selbstzweck, in

sich ruhende Werte. Der Mensch scheitert so im Unglück nicht, sondern triumphiert — Bewußtsein seiner Unschuld gegenüber Gott. Das Ethos siegt über das Dogma.
(Aus Paul Krüger, Weltbild u. Idee des Buches Hiob, Leipzig, 1930, S. 94 f.)

IV. Gott und Welt

Die Schöpfung der Welt und des Menschen wird [in der herkömmlichen Theologie] exoterisch, äußerlich aufgefaßt. Das exoterisch-rationalistische theologische Bewußtsein ist gezwungen eine grausame Konzeption anzunehmen, auf Grund derer Gott ohne alle Not, aus Willkür, ohne jede innere Bewegung in ihm die Welt erschuf, daß ferner seine Schöpfung nichtig und außergöttlich sei und daß der größte Teil der Kreatur dem Untergang verfallen wäre... Nur die mystisch-symbolische Theologie erhebt sich bis zur esoterischen Auffassung des Mysteriums der Weltschöpfung als eines inneren Lebens des dreieinigen Gottes, als eines Bedürfnisses Gottes nach einem Anderen, nach seinem Freund, nach einem Liebenden und Geliebten, nach der Liebe... welche gleichermaßen oben und unten, im Himmel und auf Erden ist.
(Aus Nikolai Berdjajew, Die Philosophie des freien Geistes, Tübingen, Mohr 1930, S. 225.)

V. Glaube aus Bedürfnis

(Aus der Kriegszeit)

Daß der Krieg gerade die Besten dahinraffe... „wäre vom nationalen und menschlichen Standpunkt zu traurig und zu niederdrückend, als daß es ausgedacht werden könnte." (Reinhard Weer, „Feldgraue Nachdenklichkeiten", Frkf. Ztg., 2. 11. 1915.)

„Da also wir Menschen die Unsterblichkeit verlangen kraft unseres Vollendungsstrebens, und da wir sie unbedingt fordern, und zwar für jeden einzelnen, kraft unseres Sittlichkeits- und Gerechtigkeitsstrebens, sie auch, damit die uns abgeforderte sittliche Leistung ganz und immer bei allen Verständigen zustande komme, voraussetzen müssen.. so können wir an der Unsterblichkeit nicht zweifeln." O. Zimmermann, S. J. Stimmen der Zeit, Mai 1915, S. 109.

„Daß Deutschland durch die Übermacht und durch die Flut von Lüge und Verleumdung untergehe... Mit elementarer Wucht antwortet unsere Seele: Nein! nein! Das kann nicht sein! Das hieße Weltuntergang! Die sittliche Welt, an die wir glauben, ja die kulturelle Welt, an der wir arbeiten, sänke dahin. Das Ergebnis wäre das Chaos ohne Sinn und Verstand, ohne Zweck und Ziel. Solches Ergebnis können wir einfach nicht glauben, ob wir wollen oder nicht, ob unsere dürftige Erfahrung uns hundertmal beweise, daß es so und nicht anders in der Welt zugeht. Dann aber müssen wir ewige Gerechtigkeit fordern." Martin Schian, Der deutsche Christ im Kriege. Leipzig 1915, S. 12.

[Das Chaos und der Untergang wird uns nur erspart bleiben, wenn wir es abwenden. Auf uns kommt es an. Deshalb — Verantwortungsbewußtsein und Tat!]
A. M.

VI. Religiöser Ritus

Im Ritus sucht und findet eine primäre Funktion der Menschenseele ihren Ausdruck: die Funktion, in der Umwelt wirksame Urheberkräfte im Sinne menschlicher Bedürfnisse und Absichten zu beeinflussen, ja zu bezaubern. Im Ritus und als Ritus gelangt die spontane Gegenwirkung des Frühmenschen gegen die zermalmende Abhängigkeit von namenlosen Umweltmächten zum Vollzuge: schon daß es Riten gibt, widerlegt mithin aufs bündigste die bekannte These von der Religion als einem Gefühle der schlechthinnigen Abhängigkeit.
(Leopold Ziegler, Ritus u. Mythos in der Ztschr. „Der Leuchter" 1931, H. 1, S. 10. Darmstadt, Reichl.)

VII. Welträtsel und ihre — „Lösung"

[Äußerungen von Ungläubigen]

Keine Qual ist so furchtbar wie das Umstelltsein mit Rätseln und Fragen, aus deren Lösung nur immer wieder neue Rätsel und Fragen hervorbrechen... Dabei verfolgt den Fragenden das Mißtrauen, ob nicht vielleicht die Unlösbarkeit seiner Welt-

rätsel nur daher rührt, daß alle Fragen falsch gestellt werden und daß wir uns beständig bewegen in einem Ring vorgefaßter oder vorbestimmter Formen. Das Abstumpfen gegen Milliarden uns unnötig aufregender oder gar nicht angleichbarer Einflüsse oder Eindrücke ist das Hauptgeschäft unseres Geistes. Denn die Lösung der Welträtsel erfolgt nicht dadurch, daß sie beantwortet werden, sondern dadurch, daß sie vergessen werden und daß eines Tages so überhaupt nicht weiter gefragt wird. ... Wir müssen vergessen, um zu leben und lebendig froh zu sein. (Th. Lessing, Europa und Asien. 5. Aufl., Leipzig, Meiner.)

„... Und so fragen wir beständig / bis man uns mit einer Handvoll / Erde endlich stopft die Mäuler. / Aber heißt das eine — Antwort?!" Heine.

VIII. Religion und Philosophie

Mythos und Religion sind das erste Aufgebot gegen die Problematik der Erfahrung; sie suchen eine „Sinngebung" selbst da, wo ein „Sinnloses" vorzuliegen scheint. — Der Mythos anthropomorphisiert die Naturgewalten zu menschenähnlichen Wesen; er führt damit das absolut Unbegreifliche auf ein scheinbar Bekanntes zurück und mindert dadurch das Entsetzen vor dem gänzlich Fremden. — Die Religion sucht die Sehnsucht des Menschen nach Sinn und Halt, die er im „Diesseits" nicht findet, zu befriedigen; sie gibt ihm ein „besseres Jenseits", in dem alle Not ausgelöscht ist. Die klaffenden Gegensätze werden gerechtfertigt als Stufen der Prüfung, die zu einer Welt der Vollendung führen. Das religiöse System schließt so die Fragmente der Erfahrung zu einem lückenlosen System zusammen; — aber es fordert eine unbedingte Hinnahme ihrer Entscheidung, einen Verzicht auf alle weiteren Fragen. Dadurch entsteht eine neue Problematik; — der Wille zur Klarheit und zum Verstehen läßt sich nicht künstlich eindämmen; der Verzicht, den die Religion fordert, kann nicht dauernd geleistet werden. An dem Widerspruch zwischen der schlichten Erfahrung und der Deutung der Religion entzündet sich das Denken und erwacht zur Selbständigkeit. Die Religion selbst muß das Denken herbeirufen, aber dieses verharrt nicht in der Rolle des Dieners; es entdeckt Widersprüche in den Grundlagen des religiösen Systems und wird durch die Problemlösung nicht mehr befriedigt. Und dann erweist sich die Problematik des Lebens stärker als die bindende Kraft der Religion; die soziale Frage bleibt in ihrer Furchtbarkeit bestehen, auch wenn in einer anderen Welt „die Letzten die Ersten" sein sollen. So muß schließlich der Versuch gemacht werden, mit der Vernunft allein, unter Ausschluß jeder Autorität, den Problemen zu Leibe zu gehen. — Das ist die Geburtsstunde der Philosophie. (Aus S. Weinberg, „Erkenntnistheorie", Berlin, Heymanns 1930, S. 3.)

Aussprache

I. Zum Theodizeeproblem

I. Der Kontingenzbeweis Gottes und das Nichtsein des Übels

Sehr verehrter Herr Professor!

Die Nummer 10, Jahrg. 1930, Ihrer Zeitschrift „Philosophie und Leben" läßt mich zur Feder greifen in der Hoffnung, vielleicht doch dem einen oder andern der Leser ein kleines Stück weit den Weg zur Lösung des Theodizeeproblems zeigen zu können. Ich weiß, was es heißt, dieses Problem durchzukämpfen, denn ich habe selbst gerungen, bis ich zur vorliegenden (thomistischen) Lösung kam. Meine Studien waren nicht nur Spielerei und nicht einseitig, denn während dreizehn Semestern Theologie und Philosophie (Basel: Joël und Häberlin) kann man doch einen genügenden Blick in diese geheimnisvollen Fragen werfen. Ich werde mich nie über die Suchenden erheben, denn ich suche selber noch in vielen Fragen nach einer befriedigenden Lösung und versuche jetzt noch bei jeder Gelegenheit tiefer in das vorliegende Problem einzudringen. Ich sage nur, daß ich in vorliegender Lösung den inneren Frieden gefunden habe, den ich allen wahrhaft Suchenden wünsche. — Ich bitte Sie also um Aufnahme der beiliegenden Zeilen in die „Aussprache".

Ihr Franz B., Sins (Aargau).

1. Das Theodizeeproblem zerfällt in zwei große Kernfragen, wenigstens so, wie es bis jetzt in dieser Zeitschrift behandelt wurde: die Frage nach dem Beweise des Daseins Gottes und die Frage nach der Erklärung des Übels. Wer hier etwas zur Klärung beizutragen versucht, muß dabei voraussetzen, daß die menschliche Erkenntniskraft fähig sei, die Wahrheit und die reale Welt zu erkennen, und daß das Kausalitätsgesetz nicht eine bloß angeborene Kategorie sei, sondern daß es in der Welt wirkliche Kausalität gebe.

2. Für das Dasein Gottes gibt es nach unserer Überzeugung einen zwingenden Beweis, den aus der Kontingenz (Zufälligkeit) der realen Welt. Unsere Erkenntnis zeigt uns nämlich in den uns umgebenden Dingen und auch in uns selbst eine gewisse Zufälligkeit, eine Möglichkeit auch anders zu sein, als sie (wir) sind. Auch wenn schließlich alles sich mit gesetzmäßiger Notwendigkeit abwickeln sollte, so könnten doch diese Gesetze selber wieder anders sein als sie sind, oder sie könnten auch gar nicht sein, was auch für die Dinge zutrifft. Diese Tatsache nennen wir Kontingenz; es ist die Tatsache, daß nichts mit Notwendigkeit existiert, daß alles sein oder nicht sein, so oder anders sein könnte.

Wir fragen uns nun: wenn diese Dinge nicht notwendig sind, warum sind sie denn? In sich tragen sie den Grund des Seins nicht, sonst müßten sie notwendig so sein, wie sie sind, und sie müßten überhaupt notwendig sein. Warum sind sie gerade so wie sie sind, und nicht anders? Warum sind sie jetzt und hier, und nicht früher?

Die Antwort auf diese Fragen muß denknotwendig heißen: es gibt ein Sein, das nicht in gleicher Weise zufällig oder kontingent ist; nein, es ist notwendig in seiner Existenz und in der Art und Weise seiner Existenz. Und dieses notwendige Sein ist der Grund alles kontingenten Seins. — Es liegt im Wesen dieses notwendigen Seins, daß es existieren muß; es kann nicht sein oder nicht sein; es kann auch nicht anders sein als es ist, denn es ist in allem notwendig. Es trägt den Grund seines Seins in sich selbst. — Wir können dieses Sein mit unserm Verstand nicht ganz erfassen, weil es für ihn zu groß und zu erhaben ist; aber was wir von ihm wissen, das wissen wir kraft der untrüglichen logischen Gesetze, und das enthält auch keine inneren Widersprüche in sich[1]).

Weil dieses Sein notwendig ist, ist es immer, ewig, denn wenn es einmal nicht wäre, so wäre es dann nicht notwendig.

Es hat auch die absolute Fülle des Seins in sich, denn wenn es nur irgend etwas nicht in sich schlösse, so wäre es in diesem Punkte auch nicht notwendig; es ist unendlich, ohne Ende. Die Unendlichkeit ist quantitativ und qualitativ. Weil es quantitative Fülle in sich enthält, ist es eins, nichtbegrenzt gegen andere, denn die Begrenzung würde der Notwendigkeit Schranken setzen; es ist einzig, das einzige Notwendige. Die qualitative Fülle aber verlangt, daß es alles Gute in sich enthält, daß es ontologisch gut, vollkommen ist. Diese Gutheit schließt in sich die Abwesenheit jeglichen ontologischen Übels oder Mangels[2]).

Weil dieses Sein notwendig ist, gibt es in ihm keine Möglichkeit, denn Möglichkeit sagt ja, daß etwas sein oder nicht sein kann. In ihm ist also alles Wirklichkeit (actus purus). Es ist immer in der Fülle der Tätigkeit, niemals ruhend; diese Tätigkeit ist sein Sein selbst, Sein und Tun sind in ihm identisch, weil sie sich nicht gegenseitig begrenzen dürfen; es hat keine Akzidenzien (z. B. Tun), weil es die Fülle des Seins hat, unendlich ist.

Wenn aber Sein und Tun in ihm eins sind, dann ist es auch moralisch gut, heilig. Moralisch gut sein, heißt ja das sein, was die Wesensidee von einem zu sein verlangt.

3. Dieses Sein hat nun offenbar die Macht, aus seiner Seinsfülle andern mitzuteilen, denn auch das ist eine Vollkommenheit, die wir seinem unendlichen Seinsreichtum zuerkennen müssen. Diese Seinsmitteilung nennen wir Schöpfung. Die geschaffenen Dinge nehmen nur teil am Sein, sind nicht das Sein selbst; ihr Sein ist beschränkt, ist nicht notwendig, sondern kontingent. Sie sind gut, insofern sie sind; insofern sie das Sein aber nicht haben, sind sie auch nicht gut. Ja, sie können sogar, weil sie nicht notwendig sind, einmal nicht alles Sein haben, das ihnen ihrer Wesensidee nach zukommen sollte; diesen Mangel, Defekt, nennen wir Übel. Übrigens können wir auch schon die Nichtfülle des Seins (ohne daß ein Defekt vorhanden wäre) Übel nennen, weil Nichtsein immer das Nichtgute ist.

Warum gibt das absolute Sein nicht die Fülle des Seins auch den Geschöpfen? Deswegen, weil Geschöpflichkeit die Kontingenz, die Begrenzung in sich schließt. Es kann also nicht die unbegrenzte Fülle geben, sonst wäre das Empfangende nicht mehr Geschöpf, sondern würde identisch mit dem Gebenden. — Warum gibt es nicht immer die der Wesensidee entsprechende Fülle? Weil es einmal frei ist in seinem Schaffen, denn Freiheit[3]) kommt ihm zu als Seinsvollkommenheit. Andererseits sind wir auch a priori sicher, daß es das nicht aus schlechter Absicht tut, nicht aus Liebe am Unglück des Geschöpfes, denn das ist ausgeschlossen durch seine moralische, auf der ontologischen Güte gründende, Heiligkeit. Eine praedestinatio ad mortem, d. h. eine Vorherbestimmung zur Hölle, die als Einwand gelten könnte, gibt es gar nicht. (Übrigens ist das eine theologische Frage.) Es will das Übel nicht, denn was es will, kann nur etwas Positives, etwas Wirkliches und nicht ein Mangel sein; es läßt das Übel nur zu. Aber warum? Wir verhehlen uns das Geheimnisvolle dieser Frage nicht. Doch können wir auch diesem Geheimnis einen Sinn abgewinnen. Sinn des Übels ist nämlich, dem Geschöpf seine Geschöpflichkeit recht eindringlich zum Bewußtsein zu bringen, und es so auf das Absolute hinzuweisen.

4. Die Theologie sucht nun hier einen Schritt weiterzugehen. Sie zeigt uns, wie das Absolute, Gott, das Übel wegschafft durch die Erlösung. Der Erlöser, Christus, nahm das Übel auf sich, um uns dafür das Glück zu verdienen. Sein für uns stellvertretendes und opferndes Leiden hat uns erlöst. Die Anteilnahme am Opfer wird auch uns vom Übel befreien. Die volle Teilnahme am Opfer aber ist nach katholischer Lehre zugleich auch die Mitteilung Gottes an das Geschöpf in der Eucharistie. Damit wird der Mensch erhoben in die Sphäre des absoluten Seins, er wird teilhaftig der göttlichen Natur (2. Petr. 1, 4.), und je mehr er der Gnade, der Vergottung teilhaftig wird, um so mehr ist er erlöst vom Übel. Ganz wird diese Teilnahme erst im Jenseits sein; aber hier ist sie schon so groß, daß sie fähig ist, eine solche Umstellung des menschlichen Wertens zu vollziehen, daß das Übel als Bringer des Glückes, als Gelegenheit zum Gnadenverdienst, gewertet wird und somit seines Stachels beraubt ist. So bleibt zwar das Übel doch ein Übel, aber die Umwertung erhebt es und veredelt es, gibt ihm einen Wert und läßt den leidgeprüften Menschen nicht unter ihm zusammenbrechen, sondern so tragen, daß es der Freude am Leben keinen Abbruch tut, ja im Gegenteil die Lebenskräfte straff erhält und so die besten Lebenswerte erst recht erweckt und ausnützt. Der Schweiß des Angesichtes und das Blut aus den durch die Dornen verletzten Füßen und Händen wird so zu einem Springquell des kulturellen und das Dasein veredelnden Schaffens. — Und so wird uns ersichtlich, daß das Leiden keinen genügenden Einwand gegen Gottes Dasein bilden kann[4]).

F. B.

Kritische Bemerkungen zum Vorstehenden

1. Als notwendig nach „logischen Gesetzen" können wir etwas nur erkennen a) von bestimmten Voraussetzungen, b) innerhalb des Bereichs des bloß Gedachten, also des Nicht-Existierenden. (Z. B. vorausgesetzt, daß ein Gebilde ein Dreieck ist, so folgt notwendig, daß es auch drei Winkel habe.) Aber alles, was wir so im Bereich der reinen Logik oder Mathematik als „notwendig" erkennen, bezieht sich lediglich auf die von uns geschaffenen, also lediglich gedachten Objekte. Wirkliches, sei es nun Gott oder Welt oder beides, können wir nur als tatsächlich vorfinden. Alles, was wir als letzte Tatsache finden, können wir nicht ableiten, mithin nicht als „notwendig" dartun. Insofern können wir es „zufällig" nennen, weil wir die Freiheit haben, es auch anders oder als nicht-seiend zu denken.

Es ist von jeher der Sehnsuchtstraum der Philosophen gewesen, auch das Wirkliche als „notwendig" zu erkennen; das heißt: nach mathematischer Methode (more geometrico; wie Spinoza dies nennt) zu philosophieren. Aber es führt das zu keiner Erkenntnis. Der Wirklichkeit ist es gewissermaßen gleichgültig, wie wir mit unserem Denken an ihr herumoperieren*), ob wir sie als „zufällig" oder als „notwendig" denken. Wenn wir uns aber den Begriff eines Wesens bilden, „das den Grund seines Seins in sich selbst trägt", so wissen wir noch nicht, ob diesem von uns gedachten Begriff

*) Das ist auch der Grundgedanke „realistischer" Erkenntnislehre; vgl. meine „Einführung in die Erkenntnistheorie". Leipzig, Meiner.

ein wirkliches Wesen entspricht, wenn wir es auch noch sehr wünschen. (Übrigens hat schon Kant in seiner Kritik des „ontologischen" Beweises gezeigt, daß wir aus dem Begriff Gottes nicht seine Existenz herausklauben können.) Der Grundfehler des „Kontingenz-" (wie des ontologischen) „Beweises" liegt eben darin, daß die beiden Bereiche des „wirklichen" und des bloß gedachten (unwirklichen) Seins nicht auseinander gehalten werden. (Vgl. oben S. 137, Anmerkung.)

2. So wenig durch den „Kontingenz-Beweis" die Wirklichkeit Gottes als des „in sich notwendigen Wesens" bewiesen ist, so wenig läßt sich die Wirklichkeit des Übels durch bloße begriffliche Operationen wegbeweisen, wie das hier und im folgenden versucht wird.

Wie dort die Begriffe des „wirklichen" und des „bloß gedachten" Seins vermischt wurden, so ist der entscheidende Fehler der folgenden, das eigentliche Theodizeeproblem betreffenden Ausführungen die Vermischung von „Wirklichkeit" und „Wert". Diese liegt deutlich zutage in dem Unbegriff „ontologisch gut, vollkommen". („Diese Gutheit schließt in sich die Abwesenheit jeglichen ontologischen Übels oder Mangels.") Rein „ontologisch" denken wir nämlich nur dann, wenn wir lediglich das Wirkliche als das Wirkliche (abgesehen von seinem Wert oder Unwert) denken. Wenn wir nun in Gott die „Fülle des Seins" denken, so ist alles nur denkbare Wirkliche in Gott. Wenn wir sodann an Wert oder Unwert des Wirklichen denken, so sind in Gott nicht nur alle positiven Werte, sondern auch alle Unwerte, einschließlich der abscheulichsten Übel und sittlichen Greueltaten. Keinem Menschen, der einen quälenden Schmerz oder die sittliche Empörung über eine schurkige Tat empfindet, wird man „logisch beweisen" können, daß solche Unwerte nur ein „Mangel", d. h. ein Nicht-wirkliches seien! War etwa das oben S. 138 II erzählte gräßliche Geschehnis — Nichts?! War all das Gräßliche, von dem die Weltgeschichte erzählt, — Nichts?!

3. Oben war gesagt worden: in Gott gebe es keine „Möglichkeit", weil dies besage, „daß etwas sein oder nicht sein kann". Hier wird ihm aber „Freiheit" beigelegt: was besagt das anderes als eine „Möglichkeit", so oder anders zu wollen und zu schaffen?!

4. Es würde zuviel Raum erfordern, wenn noch an all den Stellen Kritik geübt werden sollte, die zu solcher herausfordern. Ich wäre auch auf die m. E. entscheidenden Punkte 1—3 nicht eingegangen, wenn nicht diese (echt „scholastischen") Beweisgänge heute noch Tausenden und aber Tausenden junger Leute im Religions- und Theologie-Unterricht (auch in pseudo-philosophischer Unterweisung) vorgetragen und — meist — kritiklos hingenommen würden. A. M.

II. Bedürfnis und Glaube

Sehr verehrter Herr Professor!

Ihr Novemberheft (1930) lese ich gerade in einem Café; am Tische neben mir sitzen Geschäftsleute, die eben noch von Politik sprachen, auf einmal aber auf das gekommen sind, wovon auch Ihr Heft handelt: auf die Frage der Vereinbarkeit von Wahrhaftigkeit und Gottesglauben. Sie sehen also wieder, wie zeitgemäß „Philosophie und Leben" ist.

Für sehr gut halte ich, daß Sie, Seite 313, einiges von Nietzsche anführen über Glauben und Mut zur Wahrheit. Denn ich weiß es, daß gerade diese Gedankengänge Nietzsches es sind, die vielen der heute Lebenden jeden Gottesglauben unmöglich machen. Da ich nun diese Gedankengänge Nietzsches nicht für richtig halte, so würde ich es bedauern, wenn sie ohne Entgegnung blieben. Gibt es in der Literatur nicht Widerlegungen?

Ich habe mit diesen Gedankengängen auch gerungen. Die Erwägungen, die sie schließlich für mich wesenlos gemacht haben, sind ungefähr die folgenden:

Wenn Nietzsche sich auf den Satz beschränkte, daß Beseligungen der Religion kein Beweis ihrer Wahrheit seien, so wäre dagegen nichts zu sagen; aber er dreht den Spieß um und sagt, sie begründeten eine Wahrscheinlichkeit der Täuschung; ja, er verneint bei denen, die solcher Beseligung vertrauen, den Mut, der Wahrheit ins Auge zu blicken und die Kraft, sie zu ertragen.

Zweifellos können Irrtümer beglücken. Ein Blick, zu Unrecht als Liebesblick gedeutet,

beseligt, als wäre es wirklich ein Liebesblick; die Nachricht, der kranke Sohn sei gesund geworden, erfreut den Vater, der nicht weiß, daß der Sohn eben gestorben ist; in Luftschlössern kann sich ein unerfüllter Tatendrang einstweilen genugtun. Und doch ist alles das, was hier beglückt, nicht wahr. Aber was ist in diesen Fällen wahr und keineswegs eingebildet? Das Bedürfnis nach dem als wirklich Vorgestellten; und dieses Bedürfnis ist auch nicht etwa leer, wesenlos, ins Blaue hineinlangend: ihm entspricht etwas Wirkliches: die Ersehnte, der teure Sohn, das Feld des Wirkens; nur zur Erfüllung gelangt das Bedürfnis bloß vermeintlich und nicht in Wahrheit. Von diesem nicht leerlaufenden, am Wirklichen entstandenen Bedürfnis muß man ausgehn!

Wenn ein Säugling schon Verstand hätte, dann würde ihm das Verlangen nach der Mutter Brust bewußt werden. Vielleicht kann es nicht erfüllt werden, weil die Mutter fort oder die Brust versiegt ist, und der Säugling verschmachtet. Aber wären nicht Millionen Mütter im Laufe von vielen Jahrtausenden dagewesen und hätten sie nicht ihren Säuglingen die Brust gereicht, dann könnte dieser Säugling mit seinem Verlangen nach der Mutterbrust nicht dasein. Nur dadurch, daß ihm-Zugehöriges, Entsprechendes seit Urzeiten da war, nur in Gegenseitigkeit von Drang und Erfüllung konnte dieses urtümliche Bedürfnis des Saugenwollens entstehen.

In fließender, vergänglicher Wirklichkeit, in dem πάντα ῥεῖ[1]) des Daseins ist der Mensch und alles menschliche Wesen im Laufe der Jahrmillionen emporgewachsen, genau angepaßt seiner Umwelt und ihr gleich als stets zugleich Werdender und Vergehender. Warum sollte er hinausverlangen über dieses sein Dasein hinweg? Ist der Forelle nicht wohl in ihrem dahinströmenden Bergbach? Sie ist in ihrem Element; der Mensch nicht? Warum hat er nicht Genüge an der Umwelt, in der er gewachsen ist wie jene?

Er hat es eben nicht. Ihn verlangt es über sein Dasein hinaus nach einem Höheren, dem er sich keimhaft verwandt fühlt; ja dieses Verlangen muß er als den wertvollsten Teil seines Innern empfinden; die Welt, sein Leben wird ihm leer, vielleicht gar sinnlos, wenn er ihm nicht nachgibt oder es unterdrückt.

Ist es da wirklich so ganz unwahrscheinlich, anzunehmen, daß auch diesem Bedürfnis irgendwie ein unbekanntes Gegenseitiges entspricht, daß dieses Verlangen nicht im Leerlauf ins Blaue hinein entstanden sei, daß hier ein unerforschlicher Weg zu Geborgenheit, zu höherem Sinne des Daseins führe?

Zu beweisen ist da nichts, darin hat Nietzsche recht, aber die Wahrscheinlichkeit, daß dem so sei, darf man für groß halten. Und sie wird nicht geringer durch die Erfahrung dessen, der sich nicht abhalten läßt, seinem Gefühl zu folgen, und der nun erst heimisch wird im Dasein, nun erst seinen Sinn zu erfüllen sich zugestehen kann. Und wenn er davon beseligt wird, ist es nicht ein viel zu kurzer Gedanke des Mißtrauens, der darin glaubt eine Wahrscheinlichkeit der Täuschung finden zu müssen? Wenn man aber auf die blickt, die starken Glaubens waren, auf Jesus, Augustinus, Luther, Bach, Bismarck, oder wen man sonst nennen will, ich kann nicht finden, daß ihr Kennzeichen Mangel an Lebensmut oder Lebenskraft wäre.

Ich sehe keinen Grund, von Nietzsches, wie mir scheint, über das Berechtigte hinausgehenden Mißtrauensdrang sich die Pferde scheu machen zu lassen.

Mit ausgezeichneter Hochachtung

Ihr ergebenster

W. Meckbach.

Sehr geehrter Herr Stadtrat!

Nietzsche geht sicher zu weit, wenn er den Gläubigen ohne weiteres den Mut abspricht, der Wahrheit ins Auge zu sehen. Darin bin ich mit Ihnen einig.

Andererseits scheint es mir doch geboten, daß wir Glaubenssätze, die uns Wunschbefriedigung wenigstens in einem Jenseits verheißen, kritisch prüfen, eingedenk der alten Volksweisheit: „Was man wünscht, glaubt man gern." Ein paar Beispiele aus der Kriegszeit, in der ja jener „Glaube aus Bedürfnis" besonders oft zu beobachten war, habe ich oben S. 139 mitgeteilt.

[1]) [griechisch: panta rhei, alles fließt].

Auch auf Tolstoi (siehe oben S. 128 ff.) und auf das oben S. 135 f. erwähnte Buch von Friedemann möchte ich hinweisen. Dort finden Sie (S. 85) den Gedanken, daß körperliche wie seelische Bedürfnisse sich nicht entwickeln würden ohne ein Objekt ihrer Sehnsucht. Lehrreich ist in dieser Hinsicht Friedemanns eigener Entwicklungsgang. Schon die oben gegebene knappe Skizze zeigt: er war im Grunde immer gottesgläubig, aber — vom Mißgeschick und Antisemitismus verfolgt, fühlte er gegen Gott und Christus lange Zeit nur Haß. Jeder Psychologe aber kennt die „Ambivalenz" von Haß und Liebe. So schlägt bei ihm Haß in Liebe um, als er im Tiefpunkt seines Lebens einen liebenden Gott als letzte Rettung braucht. —

In dem Satze kann ich wieder mit Ihnen übereinstimmen, daß dem Menschen „sein Leben leer, ja sinnlos wird, wenn er dem Verlangen nach Höherem nicht nachgibt oder es unterdrückt".

Dies Verlangen nach Höherem kann aber in zweifacher Weise sich befriedigen. Die erste Art besteht in dem Glauben, das „Höhere" sei schon fertig da, nämlich als ein schlechthin vollkommenes persönliches Wesen: Gott. Daß Menschen, die starken Glauben an einen solchen helfenden Gott haben, daraus in hohem Maße ihren „Lebensmut und Lebenskraft" stärken, auch darin stimme ich Ihnen gern zu.

Dieser Glaube kann aber — wie ja gerade unsere Erörterung des Theodizeeproblems zeigt — heute von vielen nicht mehr mit innerer Überzeugung bejaht werden. Solche können also das „Verlangen nach Höherem" — das auch für sie nicht „leer" ist! — nur dadurch befriedigen, daß sie versuchen, sich und ihre Mit- und Umwelt „höher" zu führen, sie wertvoller zu machen (worin ja auch jene Gottesgläubigen den wesentlichen Inhalt des göttlichen Gebotes sehen).

Eine Hauptaufgabe dieser „Aussprache" ist eben gerade, die nach „Höherem" verlangenden Menschen dieser zwiefachen Art zu gegenseitigem Verständnis zu führen.

Mit hochachtungsvollem Gruß

Ihr ergebenster A. M.

III. Zur Erörterung des Theodizeeproblems im Nov.-Heft 1930

1. Das Wertwidrige der Wirklichkeit soll zum Teil in der wesensnotwendigen Unvollkommenheit alles Materiellen begründet sein. So schreibt Herr Eller: „Niemals könnte Gott einen menschlichen Körper schaffen, der nicht in sich den Charakter des Krankwerdens und Vergehens trüge." Dem scheint aber die kirchliche Lehre zu widersprechen, daß der Leib am „Jüngsten Tage" auferstehen, sich mit der Seele wieder verbinden und an ihrer ungetrübten ewigen Glückseligkeit Anteil haben wird. A. Sch.

[Ich finde diese Bemerkung durchaus begründet. A. M.]

2. In den Ausführungen über die katholische Auffassung des Theodizeeproblems (Herr E. Eller) und in der Erwiderung auf dieselben (Dr. Fr. Weidner) wird die Schöpfung von vornherein als unvollkommen erachtet. Diese Ansicht ist naturgemäß für den Gesamtinhalt beider Aufsätze richtunggebend. Die Beweise für eine gewisse Minderwertigkeit des Geschaffenen sind menschlich naheliegend. Es heißt aber keineswegs „den Kopf vor den Tatsachen in den Sand stecken", wenn man den Gegenbeweis antritt, wenn man behauptet: Die Welt ist durchaus vollkommen!

Diese Behauptung bedeutet: alles, was ist, kann zweckmäßig oder notwendig nicht weiter verbessert oder wertvoller gemacht oder gedacht werden. Für die Vollkommenheit gibt es keinen Fortschritt. Der allmächtige Gott hat also einen zwecklosen Zustand geschaffen. Das heißt: Mensch, Tier, Pflanze, Materie sind Selbstzweck, oder, soweit es sich um phylogenetische Entwicklung einer Individuengattung handelt, zwecklose Variationen. In einem menschlichen Vergleich würde sich also die Schöpfung darstellen wie z. B. die Symphonie eines Komponisten. Sie ist nach ihrer endgültigen Vollendung bezogen auf den Genius des Meisters vollkommen, d. h. sie ist noch änderungs-, aber nicht mehr verbesserungsfähig. Der Schöpfer erbaut sich nun immer wieder an den bezaubernden Rhythmen, an den reinen Akkorden, dem Pianissimo und Fortissimo seines Werkes, und beim wiederholten Spielen beginnt er zu variieren — ohne Absicht etwa einer verbesserten Fassung, nur aus Freude am Wechsel, aus seinem Überfluß an Ideen heraus.

— Sinnloses Leiden. —

Ist es, um beim obigen Vergleich zu bleiben, eine Wertverminderung der Komposition, wenn z. B. einmal die Melodie die Begleitung übertönt, „totklingt"? Im Gegenteil: das bringt Leben in die Musik, und der Meister wußte warum er es tat, wenngleich es die „Unmusikalischen" nicht verstehen! Und ist es Unvollkommenheit, wenn Weltkörper zersplittern, Menschenleben vernichtet werden, wenn es den Rhythmus der Schöpfung belebt — wenngleich ihn die „Unmusikalischen" nicht verstehen?

Aber nicht nur Geburt und Tod beleben den Puls des Weltalls. Auch das Leid, die Qual, der psychische und physische Schmerz. Der Mensch würde durchaus unwertig, seelenlos, wenn ihm ein paradiesisches Leben Liebe und Leidenschaft, Mitleid und Selbstbeherrschung, Geduld und heldischen Opfermut nehmen würde. Das „Paradies" wäre die höchste, ödeste Unvollkommenheit!

Zum Schluß möchte ich an den sieghaften Ausspruch O. J. Bierbaums erinnern: „Alles was ist, ist schön und recht!" Kurt Weidner.

[Der Vergleich der Welt mit einer Symphonie zeigt, daß im Vorstehenden die Wirklichkeit einseitig vom Standpunkt des ästhetischen Wertes geschätzt wird. Von hier aus erscheint sie in der Tat, wenn nicht vollkommen, so doch (um mit Nietzsche zu sprechen) „gerechtfertigt". Anders, ganz anders fällt das Urteil aus vom Standpunkt des Glückswertes (siehe die Übel und das Leid) und unter dem Gesichtspunkt des sittlichen Wertes (das Böse). Für beides bietet ja das Nov.-Heft 1930 und dieses Heft reichliche Belege. Wieder verweise ich auf das S. 138 Erzählte. Oder man denke an den Weltkrieg und an all die Erdbeben- und Bergwerkskatastrophen der letzten Zeit und das herrschende Elend. Wollte man sich demgegenüber lediglich ästhetisch verhalten und urteilen: es ist schön und recht — würde das nicht eine sittliche Ruchlosigkeit sein?! A. M.]

IV. Ein Greis zum Theodizeeproblem

(Aus K. Mann, Religion und Weltanschauung)

„Viele Gottsucher haben oft die Frage aufgeworfen, warum es so viele Übel in der Welt gibt. Sind sie auch von Gott gewollt? Zeigen sie nicht die Welt als etwas Unvollkommenes und konnten sie nicht bei Erschaffung der Welt vermieden werden? Ist das nicht ein Grund, an Gottes Güte und Allmacht zu zweifeln? Betrachten wir aber einmal diese schwierige Frage (das sogenannte Theodizeeproblem) von dem Standpunkte, wie die Welt aussehen würde, wenn es keine Übel gäbe. „Alles kann der Mensch ertragen, nur nicht eine Reihe von schönen Tagen", hat schon Goethe gesagt, und er hat nur zu sehr recht. Das Leben müßte in der dauernden Befreiung von allem Unangenehmen versumpfen und eines kräftigen Ansporns zur Tätigkeit entbehren. Auch Schiller sagt: „Denn der Mensch verkümmert im Frieden, müßige Ruh ist das Grab des Muts." Nein, Gott hat mit Weisheit die Welt auf Bewegung und Kampf eingestellt, denn nur durch den Kampf bleiben die Kräfte des Lebens frisch. Das zeigt schon das Wasser im Meer einerseits, im Sumpf andererseits. Deshalb sagt Schiller weiter: „Aber der Krieg läßt die Kraft erscheinen, alles erhebt er zum Ungemeinen." Mit wem aber soll der Mensch kämpfen, wenn es keine Übel gibt? Diese besonders zu schaffen, lag wohl für den Weltschöpfer keine Veranlassung vor, denn sie verschuldet, soweit ich sehe, die mit einiger Willensfreiheit ausgestattete Menschheit zum großen Teile selbst, und zwar einmal durch sittliche Verfehlungen, sodann durch ungenügende Anstrengung des Verstandes. Das Letztere gilt namentlich bei manchen Naturereignissen, deren Wirkung die Menschheit nicht genügend vorgebeugt bzw. vorzubeugen sich bemüht hat. Warum standen die alten Germanen auf höherer Sittlichkeitsstufe als die südlichen Völker? Sie waren eben mehr auf Kampf eingestellt und verehrten ihre Helden als Ideale. Nur im Kampf können die Kräfte wachsen, und dieses Streben nach Kraft ist göttlich gewollt, denn Gott ist die Allkraft, und nur durch Kraft kann die Unsittlichkeit überwunden werden. „Wer sleht den lewen? wer sleht den risen? wer überwindet jenen unt disen? Das tuot jener der sich selber twinget" sagt Walther von der Vogelweide.

Den Willen zum Kampf und die Gewöhnung an denselben muß sich der Mensch bis zum Lebensende bewahren, denn nicht weiß er, ob er nicht einen schweren Kampf noch in seiner Todesstunde zu bestehen hat."

Bemerkung zum Vorstehenden.

Der Hinweis auf die stählende und sittlich emporhebende Macht des Kampfes mit dem Übel und dem Bösen ist für die praktische Stellungnahme zu den düsteren Seiten des Daseins sicher außerordentlich wertvoll. Eine ausreichende theoretische Lösung des Theodizeeproblems scheint mir damit freilich nicht gegeben zu sein. Denn es gibt übergewaltige Naturereignisse, gegenüber denen alles menschliche Vorbeugen versagt, und das Menschenleid und das Böse zeigt sich oft so furchtbar, daß die Deutung jener wunderbar wirkenden „Allkraft" als eines allweisen, allgütigen und allmächtigen persönlichen Gottes vor philosophischer Erwägung kaum standhält. Der religiöse Glaube, der ja andere Quellen hat, als das rationale Denken, vermag freilich dennoch diesen Gottesbegriff gläubig zu bejahen (was philosophischerseits zu respektieren ist; vgl. S. 145). A. M.

II. Nochmals ein Gottesbeweis

Sehr geehrter Herr Professor!

Angeregt durch die Zuschrift von Herrn Dr. Fritz Sattig in „Philosophie und Leben" 1930, Nr. 11, S. 318, erlaube ich mir folgenden Gottesbeweis vorzulegen. Anknüpfend an das zitierte Wort eines Franzosen, das Auge eines Schmetterlings widerlege alle Atheisten, ergeben sich aus der Betrachtung der Natur folgende Vordersätze:

1. Die ganze Welt der Lebewesen ist eingetaucht bzw. durchtränkt von Zweckmäßigkeiten so hochwertiger Art, daß sie alles weit hinter sich lassen, was der Mensch an Zweckschöpfungen erdenken, geschweige denn erschaffen kann.
2. Die Organismen mit den ihnen eigenen, hohen Zweckmäßigkeiten liegen nicht in seit Urzeiten festbestimmten Formen vor, sondern es besteht ein Werden von niederen Formen zu immer höheren und zweckmäßigeren Lebensgebilden.

Daraus folgt:

In der Wirklichkeit, in der wir darinstehen, ist eine zweckmäßig schaffende Kraft am Werk, deren Leistungen die Leistungen unserer menschlichen Intelligenz weit übersteigen.

Dazu ist zu sagen:

Diese Kraft ist in allen Menschen lebendig. Man kann sie nicht wegleugnen und nicht wegdisputieren, wohl aber kann man sie übersehen und unbeachtet lassen. Wer das tut, und das tun fast alle religionslosen Menschen, der lebt in der Welt, ohne auf die bedeutendste Kraft in der Welt Rücksicht zu nehmen. Einem Menschen, dem es um Erkenntnis der Wirklichkeit zu tun ist, dürfte das nicht passieren.

Dieser Kraft die ihr gebührende Beachtung in unserem Leben zu verschaffen, ist Aufgabe der Religion.

Wenn wir diese Kraft Gott nennen, dann geben wir ihr diejenige besondere Benennung, die es uns ermöglicht, ihr in unserem Denken und Verhalten gerecht zu werden.

Ich bitte um Antwort auf folgende Fragen:

1. Fühlen Sie sich auch gezwungen — um der Wahrheit willen — die Existenz einer solchen Kraft anzuerkennen?
2. Wissen Sie einen Weg anzugeben, wie wir mit dieser Kraft in uns in Fühlung kommen?

Christus ist der Weg, diese Kraft in uns zur Geltung kommen zu lassen.

Ich benutze die Gelegenheit, Ihnen für die mannigfachen Anregungen zu danken, die Ihre Zeitschrift mir schon gebracht hat, und begrüße Sie als

Ihr sehr ergebener

Wilhelm Heuer.

Sehr geehrter Herr!

Ihre erste Frage bejahe ich. Ich möchte auch annehmen, daß alle, die sich bisher an der Erörterung des Theodizeeproblems in unserer Zeitschrift beteiligten, einig sind in der Anerkennung dieser ganz erstaunlichen, alles menschliche Können weit überragenden zweckmäßig wirkenden Kraft in allen Lebewesen.

Freilich ist schon im Bereich der Lebewelt und ferner im Verhältnis der unbelebten Natur zu den Lebewesen nicht das erschreckend Unzweckmäßige zu übersehen (grausamer Kampf ums Dasein, Krankheiten, Krieg; rücksichtslos das Leben schädigendes oder vernichtendes Naturgeschehen usw.).

All dies Wertwidrige ist doch ebensowenig „wegzuleugnen und wegzudisputieren", wie das — von Ihnen allein betonte — Wert- und Zweckvolle.

Damit haben wir erst den unbefangen aufgefaßten ganzen Tatbestand, über dessen — zwiespältigen — Charakter meines Erachtens alle Denkenden einig sein könnten.

Das „Theodizeeproblem" fängt erst da an, wo Sie Halt machen, beim Überschreiten der Grenze der Erfahrung, nämlich bei der Frage, ob dieser (Wert wie Unwert in gigantischen Formen aufweisende) Tatbestand in überzeugender Weise erklärt werden kann durch die metaphysische Annahme eines persönlichen, allweisen, allgütigen und allmächtigen Gottes, wie es z. B. die christliche Theologie lehrt.

In Ihrer zweiten Frage setzen Sie eigentlich stillschweigend voraus, dieses ungeheure Problem sei bereits im Sinne dieser Theologie entschieden. Denn, wenn Sie fragen, ob ich einen Weg angeben könne, wie wir mit dieser Kraft in Fühlung kommen könnten, so nehmen Sie doch wohl als zugestanden an, diese Kraft sei persönlicher Art, so daß wir mit ihr wie mit einem Menschen „in Fühlung" treten könnten.

Diese meine Auffassung Ihrer Frage wird bestätigt durch Ihren Hinweis auf Christus als diesen „Weg"; denn Christus spricht ja von seinem „himmlischen Vater".

Aber bei aller Verehrung für Jesus werden doch viele, auch religiös fühlende Menschen den Glauben Jesu an einen liebenden Vater-Gott, der auch Schöpfer dieser zwiespältigen Welt sein soll, nicht mit innerer Wahrhaftigkeit sich aneignen können. Ich finde auch nicht, daß Ihre Ausführungen einen irgendwie überzeugenden „Gottesbeweis" enthielten. Aber einig können wir uns deshalb doch fühlen in dem Streben nach Erkenntnis und in dem — meines Erachtens „religiösen" — Gefühl für das Wunderbare und Geheimnisvolle des Daseins.

In aufrichtiger Hochschätzung
Ihr sehr ergebener A. M.

III. Gerechtigkeit in unserer „Aussprache"

Jena, 7. XI. 1930.

Sehr geehrter Herr Professor!

Wenn Zwei eine Diskussion haben, und der Eine der beiden gleichzeitig deren Leiter und Richter ist, der das letzte Wort hat, während der Andere sich nur mit der Bitte an ihn wenden kann, daß er ihm erlaube, auch zu sprechen: dann ist es kaum zweifelhaft, wer bei einem solchen Gedankenaustausch der Sieger bleiben wird. Es ist aber nicht so unanzweifelhaft, daß er auch recht hat, weil die Wahrheit — glücklicherweise — völlig unabhängig ist davon, ob sie anerkannt werden wird oder nicht.

Um aufrichtig zu sein, bin ich erstaunt über die „Aussprache" der Gottes-„Fragen". Ihre auch schon der Quantität nach so reichen wissenschaftlichen Arbeiten und deren musterhafte gedankliche Klarheit und Genauigkeit sehr wohl kennend, ist es mir unverständlich, wie Sie es für möglich halten können, ein so bedeutendes wie das Theodizeeproblem auf einigen Seiten in Diskussionen zu erledigen. Ihre Gegner dürfen 1 bis 2 Seiten, entsprechend 3 bis 6 Minuten sprechen und in jedem Heft haben Sie das letzte, entscheidende Wort. Daneben veröffentlichen Sie noch ganze Artikel über Ihre Gott-losen Auffassungen. Auf solche Weise soll ein Problem seine Lösung finden, über das ... die Besten von Jahrhunderten nachgedacht haben, und so soll zurückgewiesen werden der Glaube von hundert Millionen Menschen. Sie können, sehr geehrter Herr Professor, ruhig „glauben", daß der größte Teil der Menschheit, die an Gott glauben, auch nicht solche 100prozentigen Idioten sind, daß ihre Auffassungen so überaus leichter Weise und kurz erledigt werden können.

Es wäre an sich noch überhaupt keine Sünde, wenn einige Philosophen in Stichworten miteinander diskutierten, wenn es sich hier nicht auch um eine andere Sache handelte. Ihre werte Zeitschrift ist in erster Linie für die in der Philosophie Unbewanderten geschrieben. Diese Menschen sind eben durch ihre Unbewandertheit dem Führer

völlig ausgeliefert und der Führer hat ihnen gegenüber infolgedessen besondere moralische Verantwortung und Pflichten. Wenn jetzt diese Menschen auf ein paar Seiten und auf solche Weise, wie Sie es tun, Diskussions-Entscheidungen bekommen über das, was für 100 Millionen als das Heiligste gilt, so liegt die Gefahr nahe, daß sie einseitiger und tendenziöser Weise geführt werden.

Halten Sie, sehr geehrter Herr Professor, dieses Verfahren für völlig vereinbar mit den Forderungen nach makelloser Ehrlichkeit und Unvoreingenommenheit? Wenn Sie in langen Artikeln auseinandersetzen dürfen Ihre Gott-losen Auffassungen, wäre es da nicht richtig, wenn für die Gegenargumente auch „zur Zeit" in „Aufsätzen" Raum gegeben würde?

Wenn Sie für ganze Artikel Raum geben würden und bedeutende Theologen dazu auffordern[1]), so hätte die Diskussion eine ernstere Färbung bekommen. Über Ihre Gottlosen Argumente hätte ich viel zu sagen, aber ich kann es nicht in goldenen Sprüchen auf zwei Seiten, nur in einem entsprechenden Aufsatz auseinandersetzen.

Bisher habe ich in Ihrem werten Blatt nur solche Briefe veröffentlicht gesehen, die Ihnen lieb sein könnten. Mich interessiert, ob auch ein solcher Brief erscheinen wird, der Ihnen unangenehm ist.

Ich verbleibe mit besonderer Hochachtung Ihr ergebenster Dr. J. V.

Sehr geehrter Herr Doktor!

Ihr Brief bringt sachlich zu dem Theodizeeproblem nichts bei, sondern übt nur Kritik an meiner Person bzw. meinem Verfahren, dessen „Ehrlichkeit" und „Unvoreingenommenheit" Sie bezweifeln. Gleichwohl wäre ich bereit, ihn zu veröffentlichen, wenn Sie sich entschließen können, mit Ihrem Namen für Ihren Angriff einzutreten. Auch wäre ich Ihnen dankbar, wenn Sie mir eine den Theismus vertretende deutsche Zeitschrift nennen würden, die in derselben Weise wie ich Gegner zu Wort kommen läßt.

Da ich nun zwei Hefte (Okt., Nov. 1930) fast völlig religionsphilosophischen Fragen gewidmet habe, die einen Teil der Leser wenig interessieren, so muß ich jetzt einige Zeit vergehen lassen, bis ich wieder auf diese Probleme zurückkomme. Inzwischen würde es mich interessieren zu erfahren, was Sie über meine Argumente zu sagen haben. Ich bitte Sie dabei, besonders meinen Briefwechsel mit Pater Wasmann S. J., Jg. 1929, Heft I, S. 19 f. und VII, S. 190 ff., zu berücksichtigen.

Mit vorzüglicher Hochachtung Prof. A. M.

Sehr geehrter Herr Professor!

Vielen Dank für Ihre Karte. — Daß mein Brief nicht zu dem Theodizeeproblem beiträgt, weiß ich wohl, und das habe ich ja auch zum Ausdruck gebracht.

Wenn Sie, Herr Professor, es für unbedingt nötig halten, so geben Sie bitte meinen vollen Namen an.

Ich kenne keine theismusvertretende Zeitschrift, welche eine ausgesprochene Diskussion führt. Diejenigen, die keine Aussprache halten, haben auch nicht die Pflichten der Aussprachehaltenden.

Was ich über Ihre Argumente zu sagen habe, werden Sie — auch wenn es sich nicht direkt dagegen richten wird — in einem bald erscheinenden Vortrag von mir lesen können. Das kann ich Ihnen nicht in Karten-Format liefern.

Pater Wasmanns Briefwechsel habe ich damals gelesen.

Ich verbleibe mit aufrichtiger christlicher Liebe

Ihr ergebenster Dr. Imre Vida, Ungarn.

Sehr geehrter Herr Doktor!

Nur darauf möchte ich hinweisen, daß in den Heften, in denen Erörterungen religionsphilosophischer Probleme sich finden (Jg. 1929, I, VII, XI, Jg. 1930 X, XI) den Verteidigern des Glaubens an einen persönlichen Gott 19¾ Seiten, den Bezweiflern oder Gegnern dieses Glaubens 10¼ Seiten eingeräumt waren.

Auch habe ich bei dieser Diskussion niemanden, der noch einmal das Wort nehmen wollte, dies verweigert. Wenn ich ein Schlußwort hinzufügte, so habe ich das mit Zu-

[1]) Habe ich getan! Vgl. Jg. 1929, H. XI, S. 335 u.! A. M.

rückhaltung getan[1]) und mehrfach mich nur darauf beschränkt, die Trennungslinie zwischen Philosophie und religiösem Glauben zu ziehen. Nichts liegt mir ferner, als Ihre Annahme, ich hielte die religiösen Gläubigen für „100prozentige Idioten". In „Philosophie und Leben" ist vom religiösen Glauben stets nur mit Achtung gesprochen worden. Durch die Tatsache dieses „Glaubens" wird jedoch kein einziger Zweifel sachlich gelöst. Aber Zweifelnde, auch wenn sie „in der Philosophie unbewandert sind", einfach zur Ruhe zu verweisen, erscheint mir gegen die christliche Liebe.

Wie ist denn heute die Lage? Auf der einen Seite Theologen und Philosophen „von Fach", die so viele Bücher über die großen Daseinsprobleme haben, daß sie gar nicht alles darin lesen können — auf der anderen Seite einfache, „ungebildete" Menschen, die sich sehnen nach einem Gedankenaustausch über solche Fragen! Der „reiche Prasser" und der „arme Lazarus"! Wollen Sie da nichts für den — Lazarus tun?! (So frage ich auch H. B. im kath. „Lit. Handweiser" 1930, H. 6, S. 369.)

Ihr Verfahren ist überhaupt charakteristisch für den Kampf zwischen dem kirchlich-religiösen autoritativen Prinzip und dem „liberalen", das in diesem Falle auch das Prinzip freien, voraussetzungslosen Philosophierens und — Gebens ist.

Ein französischer Wortführer der Klerikalen hat Ihr Verfahren einmal so gekennzeichnet: „Solange wir in der Minderheit sind, verlangen wir die Freiheit nach eueren Prinzipien, wenn wir aber in der Mehrheit sind, verweigern wir euch die Freiheit nach unseren Prinzipien."

Unmittelbar wird unser sittliches Gefühl uns sagen, daß solches Verfahren mindestens nicht „fair" ist. Versucht man dies Gefühl sich zur begrifflichen Klärung zu bringen, so ergibt sich, daß es ein Selbstwiderspruch ist, der hier unser Gefühl peinlich berührt. Der Klerikale sagt nämlich einerseits „Ja" zur freien Diskussion (also zum liberalen Prinzip), in dem er sie für sich beansprucht; er sagt andererseits „Nein" dazu, indem er sie — wenn an der Macht — dem Gegner verweigert. (Vgl. Ihre Bemerkung über das Verhalten Ihrer Zeitschriften.)

Der „Satz des zu vermeidenden Widerspruchs" erweist sich so als oberstes Prinzip im Theoretischen wie im Praktischen.

Daß er auf letzterem Gebiet übertreten wird, zeigt sich auch im politischen Kampf in dem Verhalten autoritativer, auf „Diktatur" hin drängender Richtungen gegenüber liberalen. Jene fordern mit aller Energie die Pressefreiheit und die Rechte der Volksvertretung für sich; kündigen aber an, daß sie — zur Macht gelangt — die Pressefreiheit und das Parlament abschaffen würden.

Mir scheint solches Verhalten einfach gegen die elementarste Gerechtigkeit zu verstoßen. Wenn aber „christliche Liebe" die Billigung unseres sittlichen Urteils finden soll, so muß sie auch die Gerechtigkeit in sich enthalten. Die Liebe mag über das Recht hinausgehen, indem sie mehr gibt, als rechtlicher Anspruch fordern kann, sie darf aber nicht gegen das Recht verstoßen; denn dann gibt sie weniger, als die Gerechtigkeit fordert. Sie versichern mich Ihrer „christlichen Liebe". Seien Sie — gerecht!

Hochachtungsvoll A. M.

[1]) Man hat auch schon gefordert, ich solle in der „Aussprache" meine Ansicht stärker zur Geltung bringen. Vgl. Jahrg. 1930, H. IV, S. 115 f.

Aufsätze können z. B. nicht angenommen werden. Beiträge zur „Aussprache" sind willkommen.

„Philosophie und Leben" kann nur durch den Buchhandel oder unmittelbar vom Verlag (Postsched: Leipzig 9886, Wien 156712), nicht durch die Postzeitungsliste bezogen werden.

Unverlangt eingesandte Schriften werden nach Ermessen der Schriftleitung besprochen. Rücksendung findet nicht statt.

Verantwortlich für Aufsätze und Aussprache: Univ.-Prof. Dr. A. Messer, für das Übrige Frau Paula Messer geb. Platz, Gießen, Stephanstr. 25. — Wenn nichts Gegenteiliges bemerkt ist, wird vorausgesetzt, daß Zuschriften an die Schriftleiter in der „Aussprache" (ohne, auf Wunsch mit Namensnennung) verwendet werden dürfen. Für unverlangte Manuskripte wird nicht gehaftet. Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt.

IN DEN ERSTEN MAITAGEN ERSCHEINT:

HANS LEISEGANG

Lessings Weltanschauung

Ausgezeichnet mit dem zum Lessing-Jubiläum vom Herrn Reichspräsidenten gestifteten Preis

XI, 205 Seiten Großoktav. — RM 7.50, Ganzleinen RM 9.50

An diesem Werk, in dem man dem Titel zufolge eine rein historische Untersuchung vermuten könnte, zeigt sich die Bedeutung der Vereinigung des systematischen und des historischen Interesses. Denn gestützt auf die von ihm geschaffene Methode der Analyse von „Denkformen" gelingt es Leisegang, das Rätsel zu lösen, das schon denen ein Rätsel war, die Lessing nahestanden und das 150 Jahre ungelöst blieb:

Die Frage nach Lessings eigener Stellungnahme zu den von ihm dichterisch oder polemisch behandelten religiösen und weltanschaulichen Problemen.

Zur Lösung des Rätsels wurde Professor Leisegang in besonderem Maße noch dadurch befähigt, daß er sich von Jugend auf und in zahlreichen wissenschaftlichen Arbeiten mit eben den Problemen des Urchristentums beschäftigt hatte, die auch für Lessing Ausgangspunkt gewesen waren, und daß ihm — als drittes — die Schulung in der Kunst philologischer Interpretation zur Verfügung stand.

Nur durch die seltene Vereinigung dieser drei Eigenschaften konnte die volle Lösung jenes Rätsels gelingen, die ihre wohlverdiente Anerkennung in der Verleihung des Hindenburg-Preises erhielt.

Der Herr Reichspräsident hat die Widmung des Werkes angenommen.

FELIX MEINER VERLAG IN LEIPZIG

DER GROSSE HERDER
12 BÄNDE UND 1 ATLAS

Verlangt Probeheft!

Der neue Typ des Lexikons

Gründlich und lebendig, zuverlässig und impulsiv

Band 1 erscheint Sommer 1931

Verlag Herder, Freiburg i. Br.

ALBERT SCHWEITZER

(Lambarene)

Selbstdarstellung

Mit Bildnis und Namenszug

2.—, Ganzleinen 4.—

Es darf uns dankbar und stolz machen, daß ein Mann, der die Höhen der Bildung durchmessen hat, sich nicht für zu gut hält, in der Nachfolge Jesu den Ärmsten der Armen selbstlos zu helfen. Die deutsche evangel. Heidenmission.

Greift nach dem kleinen Büchlein und helft damit einem ganz Großen, sein Liebeswerk fortzusetzen.
Bayerische Lehrerzeitung.

FELIX MEINER VERLAG / LEIPZIG

Die Zeitschrift

Der Wendepunkt im Leben und im Leiden

Herausgeber: Dr. med. Bircher-Benner

ist eine Monatsschrift zur Verbreitung nützlichen Wissens über das Leben des Körpers und der Seele, über Wesen und Erhaltung der Gesundheit, über Ursachen und Natur der Krankheit, über Heilprozesse und Heilkräfte

Halbjahresbezug . . . . . RM 5.—
Ganzjahresbezug . . . . . RM 8.50 zuzüglich Porto

Verlangen Sie unberechnet Probehefte

Urteil: „Hier ist vielmehr alles aufbauende Lebensphilosophie und Lebenswissenschaft."
Deutsche Zeitschrift für Homöopathie, 6. Jahrgang, Heft 4

Wendepunkt-Verlag / Leipzig C 1